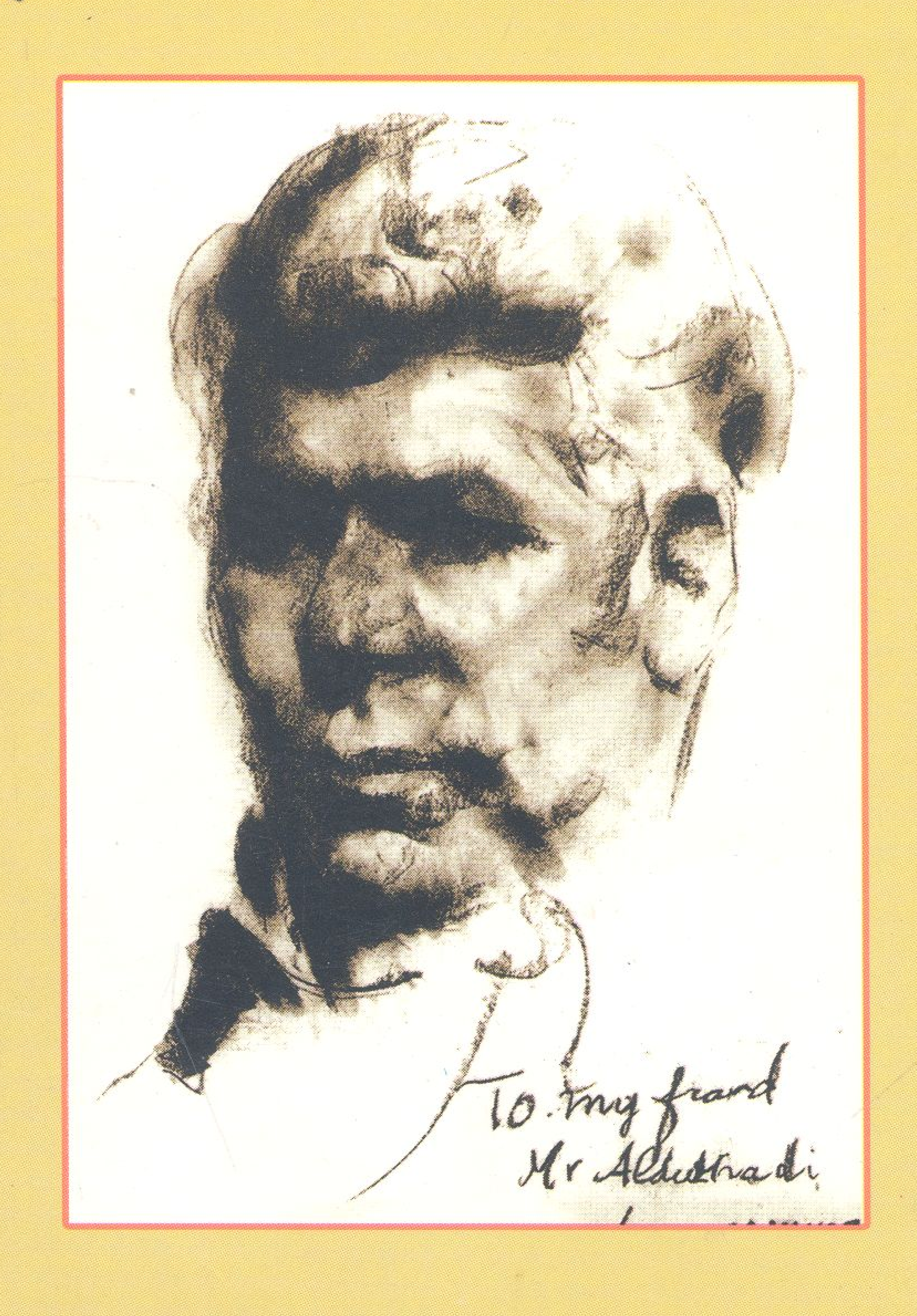
الأعمال الكاملة 1

هادي العلوي



خلاصات في السياسة والفكر السياسي في الاسلام



خلاصات في السياسة
والفكر السياسي في الاسلام

الأعمال الكاملة

هادي العلوي

Author :Hadi Al-Alawy	اسم المؤلف : هادي العلوي
Title :Summaries in politics and political thought in Islam	عنوان الكتاب : خلاصات في السياسة والفكر السياسي في الاسلام
Al- Mada P.C.	الناشر : المدى
Second Edition : 1999	الطبعة الثانية : ١٩٩٩
Third Edition : 2001	الطبعة الثالثة : ٢٠٠١
Fourth Edition : 2004	الطبعة الرابعة : ٢٠٠٤

دار المدى للثقافة والنشر

سورية - دمشق ص. ب.: ٨٢٧٢ او٧٣٦٦ -تلفون: ٢٣٢٢٢٧٥ -٢٣٢٢٢٧٦-فاكس: ٢٣٢٢٢٨٩

Al Mada Publishing Company F.K.A. - Damascus - Syria

P.O.Box . : 8272 or 7366 .-Tel: 2322275 - 2322276 , Fax: 2322289

www.almadahouse.com E-mail:al-madahouse@net.sy

لبنان - بيروت-الحمراء-شارع ليون -بناية منصور-الطابق الأول - تلفاكس: ٧٥٢٦١٦-٧٥٢٦١٧

E-mail:al-madahouse@idm.net.lb

العراق - بغداد- أبو نواس- محلة ١٠٢- زقاق ١٣-بناء ١٤١

مؤسسة المدى للإعلام والثقافة والفنون - جانب فندق السفير

تلفون: ٧١٧٠٣٩٥-٧١٧٠٥١٣ فاكس: ٧١٧٥٩٤٣

almadapaper.com

almada112@yahoo.com almada119@hotmail.com

هادي العلوي

الأعمال الكاملة (١)

خلاصات
في السياسة والفكر السياسي
في الاسلام



مدخل

«السياسة» زنة فِعالة من ساس يسوس. وزنة فعالة للحرفة والاختصاص مثل تجارة ونجارة وحدادة وزراعة... الخ. والفاعل هو السائس، وجمعه القدماء على ساسة، ومنه قول الكميت في إحدى هاشمياته:

«فياساسةً هاتوا لنا من حديثكم»

ولم يرد مصطلح «سياسي» بالمعنى المعاصر لأن السياسة عندهم هي الحكم، ومن يشتغل في السياسة، دون أن يكون له شيء منه لايشمله الاختصاص أي أنه لايكون من أهل السياسة بما أن أهل السياسة هم أهل الحكم. على أنهم استعملوا مصطلح «دهاء» لمن يملك قدرة أو كفاءة رأي في قضايا الحكم وإن لم يكن حاكم. ويقابل الدهاء بالمعنى الحديث معرفة فن القيادة وفن الحكم. وقد عني به العرب في الجاهلية والاسلام. ويدل استعماله في الجاهلية مع انعدام الدولة على أن الدهاء لايعني السلطة بالضرورة وإنما هو الخبرة والمعرفة بفن القيادة وإدارة العلاقات في أي نظام اجتماعي.

تتفرع السياسة عند المعاصرين إلى فصلين يختص كل منهما بمصطلح مأخوذ من اللغة الألمانية. الأول هو: STATLEHR (شتاتلير)

ويعني علم الدولة، أو الدولتيات بالصيغة القياسية لأسماء العلوم عند العرب. ويتناول نظريات تكوين الدولة ونشوئها وشكلها وموقعها في المجتمع وماتنهض به من مهام. أما الثاني فهو: POLITIK ويعني السياسة حرفيا، لكنه يفيد فن القيادة وفن الحكم. وهو الذي عرف عند العرب بالدهاء. وإذا أريد به الفن النظري فهو «الدهائيات» على الصيغة القياسية. ويختلط الفرعان في سياسيات القدماء: اليونان والمسلمين والصينيين مع تركيز أكثر على الدهائيات إذ لم تنشأ فلسفة مستقلة تتناول الدولة على النحو الذي عرف في السياسيات الحديثة. ومن علماء الدولتيات عند المسلمين الماوردي وابن خلدون. ومن حيث الجانب القانوني المتعلق بسياسة الدولة ووظائفها نشأ فرع متخصص في الفقه الاسلامي سمي «الأحكام السلطانية» اختصت به مؤلفات تحمل هذا العنوان، كما تناولته أبواب الجهاد والقضاء من كتب الفقه. وتحسب على نفس الفرع كتب الخراج مثل كتاب أبو يوسف ويحيى بن آدم. ومؤلفو هذه الموضوعات هم الفقهاء. كما ظهرت مؤلفات خصصت للادارة في مجالها الأوسع واتسمت بصفة موسوعية ومنها كتاب القلقشندي [١] «صبح الأعشى» والنويري «نهاية الارب» ومؤلفوها من خبراء الادارة. أما الدهائيات فعالجها كتاب متمرسون في السياسة ممن اشتغل في الغالب مع الخلفاء وغيرهم من أرباب الدولة. وقد تضمنت فهارس الكتب الاسلامية عناوين كثيرة لهذا النمط من المؤلفات وصلنا منها مايزيد على المئة عنوان حظي بعضها بالنشر ولايزال معظمها مخطوط.

تتردد الأحكام السلطانية مابين السياسة العملية للدولة التي يكتب

---

(١) القلقشندي: بفتح القاف وسكون اللام وفتح القاف الثانية والشين.

الفقيه في عهدها ومابين المبادئ الشرعية التي ينهض عليها الفقه. والمنحى النظري (الشرعي) هو الغالب لأن الدولة الاسلامية بعد الراشدين لم تتقيد بأحكام الشريعة، إلا في القضاء الذي بقي يدار وفق الشريعة فيما لايمس سياسة الدولة ومصالح أربابها. والفقيه من جهته لم يكن حر في تجاوز النصوص لمجاراة الدولة. وإنما كان ذلك يتم بتخريجات وفتاوى فردية تبقى خارج عمل الفقيه ولاتدرج في أبواب الفقه. فالأحكام السلطانية هي في مجملها مطالب أكثر منها وقائع.

في الدهائيات، حاول الكتاب التوفيق بين حاجات السياسة العملية للحاكم وبين مبادئ العدل. ولخصوا للملوك تجارب الماضين في الاسلام ومن قبله أو عاصره من ملوك الفرس والهند والصين.. واقتصروا من الغربيين على الاسكندر، الذي حظي دون بقية ملوك الافرنج باحترام مخصوص عند المسلمين. وقد نسبت إليه كتب المنوعات (الكشاكيل) فضلاً عن الدهائيات حِكم ومواقف يصعب توثيقها وقد تكون مما أُجري على لسانه لإكسابها هيبة ومقبولية أكثر. واستعمل الدهائيون تجاربهم وآراءهم الشخصية كسياسيين متمرسين. وفيما يخص العدل يتعين مفهومه عندهم بأسلوب التعامل مع الغير من الرعية والأعداء. ولاتتضمن الدهائيات مطالب تخص العدل الاجتماعي فهي في المعتاد مؤلفات رسميين من خارج صفوف المعارضة. والعدل المقصود عندهم يدورحول العلاقات والتصرفات التي تنظر فيها السلطة القضائية فيما يمس حقوق الأفراد ونزاعاتهم. لكنه يشمل أيضاً سلوك الملك مع الرعية وقوامه عدم اتخاذ القمع والتنكيل وسيلة للحكم. وهو مطلب

مشترك لحكماء الصين والاسلام.[٢]

وسنجد في الدهائيات أبواب مكرسة لبناء الدولة وتنظيم المجتمع، مما هو أدخل في حقل الدولتيات. ويستفيد الكتاب في هذه الأمور من سابقات دول الاسلام، بالاضافة إلى الساسانيين الفرس، الذين اعتبرهم المسلمون قدوتهم في السياسة[٣].

عرّفت السياسة عند المتكلمين بأنها: «استصلاح الخلق بإرشادهم إلى الطريق المنجي في العاجل والآجل» (الكليات/ فصل السين). ويشمل التعريف مفهوم الحكم ووظيفته إلا أنه يخلو من عنصر القهر المتضمّن في الدولة. وهو مخالف لتحديد عثمان بن عفان في كون السلطان وازع مادي يعوض عن قصور الوازع الديني (يزع الله بالسلطان مالا يزع بالقرآن). ويرجع الخلاف إلى مصدر التعريف. فالمتكلم مثقف يتعين مجاله بالحقائق النظرية التي تتخذ في القضايا الاجتماعية منحى معياري أكثر منه وصفي: الدولة مهمتها الارشاد، وهذه مهمة الأعزل من المثقفين. أما عثمان، أو من وضعها على لسانه ليعبر بها عن فهم أهل الدولة للدولة فمجاله السلطان القاهر، المتعالي حتى على الوازع الديني في دولة تقوم على المرجعية الدينية.

ويصدر تعريف المتكلمين عن اتجاه مشترك لدى أهل الفكر في شتى الأزمان عند معالجة ما يخص الدولة والسياسة حيث تتراءى

---

(٢) يتطرف الماوردي فيحرم على الملك استعمال المكايد مع الرعية ويقصر جوازها على العلاقة مع العدو ويعتبر ذلك من أصول العدل في السياسة. ومطلب الماوردي مأخوذ من سياسة علي بن أبي طالب في عدم حجب الأسرار عن الرعية. وقد عدت هذه السياسة من أسباب فشل علي في نزاعه مع الأمويين، الذين جروا على مبدأ سبق لأرسطو ان قرره في سياسياته يسمح بتضليل الجمهور للحصول على دعمه للملك.

(٣) من حكاياتهم أن النبي بلغه أن رجالاً يسبون الفرس فقال: لاتسبوها، فإنها عمرت بلاد الله فعاش فيها عباد الله...

الفروق مابين الاملاءات العملية للحاكم والتفكير النظري لمثقف. لكن الفواصل في حالة الفكر الآسيوي أوسع لأنه محكوم غالباً بالنظري اليوطوبياني. وبخلافه الفكر الأوروبي الذي يستند في المعتاد إلى خلفية تطور اجتماعي آزف يكون المجتمع قد أرهص به فانعكس في الفكر تنظيراً أو أدلجة لن تكون بعيدة عن التحول المرتقب. وخيبات الفكر الأوروبي أقل منها في الآسيوي بتأثيرالاستعصاء الذي وسم تطور القارة الآسيوية ودورانية التاريخ فيها. إن العلاقة بين المفكر السياسي والحاكم في الغرب أوثق منها في الشرق من جهة التقارب في الفهم المتعلق بالدولة. أما في الشرق فالشقاق هو السائد بين الفكر والسياسة العملية. وقد أدى ذلك إلى الانقسام الشائع للمثقفين بين ملحق بالدولة كمصدر للرفاه الشخصي، وبين معارض مطرود منها أو نابذ لها باختياره. وشهداء الفكر السياسي في الشرق أكثر منهم في الغرب. (تنقلب المقارنة في حالة الفكر الفلسفي إذ أن ضحايا الكنيسة الأوروبية من أهل الفكرأكثر من نظائرهم في الكنيسة الاسلامية). وبسبب ذلك نجد المساحة الأوسع لليوطوبيا في آسيا متناسبة مع حجم الشقاق مع السياسة العملية. وقد خدم الفكر السياسي في الغرب تطور المجتمعات وانقلاب الدول باقتصاره على قدر أقل من اليوطوبيا، التي جاءت إلى أوروبا من مصدر شرقي بقدر مانأخذ أفلاطون كمنشئ لليوطوبيا الأوروبية[٤] ويتعين بناء على ذلك أن ننظر إلى انفصال عمل المؤسسة

---

(٤) أفلاطون أكثر تأثراً بالثقافة الشرقية المجاورة من أرسطو. ويفسر ذلك عناية المسلمين بجمهوريته وإهمالهم سياسيات ارسطو لأن الأولى ذات منزع شرقي.. وهناك تباين كبير بين جمهورية أفلاطون وسياسيات ارسطو قد لايكون مجهولا عند المسلمين، الذين لقبوا ارسطو بالمعلم الأول وافلاطون بالالهي. واللقب الأول يشير إلى الفلسفة بما تعنيه من التجريد الخالص في الفكر، والثاني إلى الحكمة؛ المعنية بالانسان وقضايا المجتمع في منحى تفكير معياري أقل تجريداً. لنذكر أيضاً ان -UTO PIAمأخوذ من «طوبى» الآرامية، المأخوذة بدورها من جذر «طيب »السامي القديم.

الفقهية عن عمل الدولة. وكانت العلاقة بينهما تتردد بين رعاية الدولة للفقه مستفيدة من صفته الدينية من دون أن تلتزم بأحكامه، وبين القطيعة من جانب الفقهاء الذين يظهرون تمسك بأحكامهم الفقهية فيرفضون الرعاية الرسمية مالم تقترن بالتزام الشرع في السياسة. وكانت القطيعة أشد في القرنين الأول والثاني ثم تراخت عندما اختار معظم الفقهاء في القرون التالية التعاون مع الدولة بوصفها راعية للدين مع التساهل في أحكام الشريعة. وهنا قد لايكون الثبات في الأحكام الشرعية من نتائج مصدرها الالهي الموضح في قاعدة: «حلال محمد حلال إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة» بقدر مايرجع إلى انفصالها عن الدولة، وعدم تأثرها من ثم بعوامل التطور في الحياة السياسية، فقد تنازل المسلمون عن مبادئ كثيرة في عقيدتهم وشريعتهم مع تمسكهم بمصدرها الالهي، وكان يمكن للشريعة أن تتعدل لو أنها بقيت مرعية من جانب الهيئات الحاكمة في العصور المختلفة.

في اتجاه مقارب، تطورت الدهائيات من حيث العلاقة بالسياسة العملية. فالدهائيون المسلمون تمسكوا بمطالب العدل في حدوده التي بيناها للتو، مما يجعل الفكر السياسي الاسلامي في وضع الفكر المعياري، المطلبي، المتعارض مع المنحى الذرائعي للسياسة. ولدى المقارنة مع نصائح ارسطو ومكيافللي يبدو الدهائيون المسلمون أقرب إلى الحلم منهم إلى الواقع، رغم أنهم في الجملة لم يأتوا من صفوف المعارضة. ولم يلتزم الفكر السياسي الاسلامي حتى بالسنة النبوية في أمور تبدو متعارضة، مع خطه المعياري المطلبي. وقد نظر المسلمون عموماً إلى هذه

الأمور بوصفها من خصوصيات الرسول[٥]. وتتماثل المبادئ العامة للدهائيين المسلمين بصرف النظر عن اختلاف الزمان والمكان. كما تتماثل دهائيات ارسطو ومكيافللي وبينهما أكثر من ثمانية عشر قرن.

أول سياسي في الاسلام هو محمد، وهو أيضاً أول قائد وأول حاكم. وقد أقام دولته الناشئة على أسس روعيت فيها اللقاحية الجاهلية. واستمر على نهجه اللقاحي خليفتاه أبو بكر وعمر. ثم جاء الخرق الأول على يد عثمان. واستعيدت اللقاحية في خلافة علي قبل أن تضرب نهائياً على يد الأمويين لصالح التأسيس الامبراطوري لدولة محمد. وكان الصراع السياسي قد استعر بدءاً من خلافة عثمان، وانتهى إلى قتله بانتفاضة لقاحية - اسلامية على خروجه على قيم اللقاحية الجاهلية في الحكم وعلى أحكام الشريعة في السياسة المالية. لكن جذور الصراع ترجع إلى عهد عمر وكان مصدرها الارستقراطية الناهضة التي تنشأت مع الفتوحات. وجاء مقتله عاقبة محتملة لاستحكام الصراع مع هذه الفئة القوية النافذة التي استلمت السلطة بعد مقتله. وأفلت الزمام من يد علي وحلفائه من اللقاحيين وأنصار العدل الاسلامي بعد خمس سنوات من الحروب مع الارستقراطية بقيادة معاوية. ومما سهل على الارستقراطية النصر ماحدث من شقاق في معسكر علي وحلفائه. وكان مقتله على يد الخوارج بعد أن اتهم بالتواطؤ مع معاوية. وهو اتهام معهود في التطرف السياسي داخل المعسكر الواحد. وقد شاع في عصرنا الحاضر. ويدل ماحدث في دولة

---

(٥) قدمت هدية إلى عمر بن عبد العزيز في خلافته فردها فقيل له: ان رسول الله كان يقبل الهدية فقال: إن الهدية كانت لرسول الله هدية وهي لنا رشوة. وامتنع علي بن أبي طالب عن تطبيق خطط الاغتيال التي كان معاوية يستعملها ضده مع علمه أن رسول الله قام بعدة اغتيالات.

الراشدين على الجوهر الدنيوي للمجتمع الاسلامي. ورغم أن الأطراف المتصارعة استندت كلها إلى النص الديني فإن الخلاف لم يكن على الدين . ويتميز الاسلام في ذلك عن المسيحية والبوذية، فقد تمظهر منذ البدء في دولة ومجتمع منظمين بطريقة دنيوية تستمد صفتها الدينية من عقيدة الوحي التي وفرت الاطار لمجتمع دنيوي في تركيبه العام.. فكان من الطبيعي أن يصطبغ تاريخه منذ البداية بالشقاق السياسي والاجتماعي. وفي المقابل لم يؤسس يسوع ولا بوذا دولة أو مجتمع. وقد اتجه الأول إلى تشكيل معشر شعبوي داخل المجتمع الروماني ولم يفكر بإقامة دولة. وبعد صلبه استلم الرسول بولص رسالته ليضع ديانة تحمل اسم المسيح لأنها ترتكز على نبوته ولو أنها لم تأخذ بأفكاره. وباعتناق المسيحية من جانب الملوك بعد ثلاثة قرون صارت الدين الرسمي للدولة لتنخرط من ثم في الصراعات القائمة، كطرف مع الدولة أو ضدها. أما بوذا فلم ينشئ دولة بل ديانة. وكان واعظ ديني أكثر منه قائد اجتماعي. وعاشت ديانته ثلاث قرون قبل أن تأخذ بها الدولة لتستند إليها في تمشية سياساتها الدنيوية..

هكذا عاش المعشر المسيحي والمعشر البوذي في انسجام طيلة ثلاث قرون دون صراع داخلي وإنما تعرض المعشر المسيحي لاضطهاد ديني من خصومهم الخارجيين. وأهل الدين الواحد لايتقاتلون مالم يشكلوا مجتمع دنيوي، أي دولة، حيث يتنحى العامل الديني أمام الصراع الاجتماعي والسياسي.

يصعب من هنا اعتبار دولة الراشدين مجرد دولة دينية، فهي دولة بالمعنى المخصوص للدولة، ومستهدف نشاطها مجتمع لامعشر. وبهذا الاعتبار وحده يتيسر لنا فهم الأحداث التي غصت بها تلك الحقبة

وتقييم أبطالها بما لهم وماعليهم. ويستدل من تلك الأحداث أن المسلمين الأوائل لم تكن لهم نفس العقيدة التي عندنا عن القداسة الدينية. ففيما عداالنبي كان كل مسلم صحابياً أم تابعياً عرضة للتخطئة والمحاسبة على مايبدر منه حساباً يتفاوت تبعاً لموقف الضد. فمع تباين أطراف الصراع تباينت معايير الخطأ. إن عمر بن الخطاب مخطئ في حق الارستقراطية الناهضة خطأ أو جب البحث عن وسيلة للخلاص منه لكي تنطلق هذه الطبقة الجديدة في بناء دولتها التي اكتملت مواد بنائها بالفتوحات. وعثمان بن عفان مخطئ باتّباع أساليب كسرى وقيصر في إدارة دولة أرادها العرب أن تدار باللقاحية الجاهلية، وفي الانحراف عن سيرة الشيخين بخصوص السياسة المالية. وخطأه أوجب البحث عن وسيلة للخلاص منه ومبايعة علي بن أبي طالب ليعود بهم إلى السنن الأولى. وبنفس القياس، لم يكن قاتل علي مسلم متعصب كما يعتقد فرج فودة في «الحقيقة الغائبة»، بل خارجي متطرف أقدم على قتل خليفته لاعتقاده أنه خان قضيتهم في حرب صفين، وهي حرب سياسية وليست دينية . وكانت بين المسلمين أنفسهم وليس بينهم وبين الكفار. وبالنسبة لذلك الخارجي كان علي خليفته الشرعي الذي جيء به لتصحيح انحرافات عثمان، وهي انحرافات سياسية وليست دينية، ثم انتزعت منه الشرعية لخيانته في حرب صفين، وانتزاع الشرعية عن علي هو نتيجة لسبب سياسي وليس ديني. وعندما نقرأ كتب الخوارج التي أرخت لتلك الأحداث لانجد فيها اتهام لعثمان أو علي بالتقصير في العبادات والفرائض بل نقف على تهم بالانحراف عن سيرة الشيخين في قضايا الحكم والأموال. ومن جهة القداسة، كان علي وعثمان هما الأقدس بالقياس إلى أبو بكر وعمر لكن ذلك لم يمنع الخوارج من تكفيرهما

وتزكية سياسة الشيخين.

❖ ❖ ❖

في ضوء الوقائع المارة، تتعامل هذه الفصول مع مؤسسي الاسلام محمد وأصحابه وأهل بيته بوصفهم قادة سياسيين واجتماعيين وذلك بقدر مايكون البحث في تاريخ الاسلام السياسي وليس في النبوة. ومع مراعاة الاختصاص، فإن النبوة مكانها الفلسفة واللاهوت ولاعلاقة لها بالتاريخ السياسي. وقد روعيت هذه الاعتبارات عند القدماء، فاختص المؤرخون في التأرخة للأحداث السياسية والعسكرية التي رافقت ظهور الاسلام وماتلاه في سائر العصور الاسلامية، بينما بُحثت النبوة على يد المتكلمين والفلاسفة، وهؤلاء لم يكونوا من أهل التاريخ. وقد رسم ذلك حدود اختصاص معلومة بين أعمال الفلاسفة والمتكلمين وأعمال المؤرخين.

من هنا لم نجد حاجة في دراسة التاريخ السياسي للاسلام إلى التعريج على النبوة كموضوع للوحي. وحيثما وردت الاشارة إلى هذا الموضوع فمقصودها المدلول السياسي للنبوة. وفيما عداه، يثير إقحام النبوة كموضوع للوحي في التاريخ السياسي مشكلات تمنع من تقييم إنجازات مؤسسي الاسلام وإخفاقاتهم كما عرضها المؤرخون لا كما يريدها المؤمنون. ونذكّر هنا بالتناقض الذي وقع فيه سبينوزا بتجريده موسى من صفة القائد السياسي ودعوته إلى النظر إليه من زاوية الوحي السماوي. ومع أن سبينوزا قد يكون مدفوع بالتقية فإن مصادرته هذه تعززالاتجاه في الأوساط المحافظة إلى دمج السياسة في النبوة، مع

مـايترتـب عليـه من صعوبات في الفهم للتردد فـي استعمـال وسائل النقد التثريخي للمجتمعات والممالك التي أقامها الأنبياء [1].

من جهتنا نجد أن الخضوع لمبدأ القداسة في فهم تاريخنا قد أخلى الساحة للمؤرخين الغربيين كي يبحثوه على هواهم. وكان بمقدورهم ذلك لأنه من جهة تاريخ الغير، والغير المتبوئ مركز الخصومة، ولأنهم من جهة أخرى يكتبون في وسط غير محكوم بسلطان القداسة. كان الخلاص من هيمنة الكنيسة قد مكن الغربيين من دراسة تاريخهم المتلابس مع الكتاب المقدس بأساليب مغايرة أعطت لعلم التاريخ مكانة لم يعهدها منذ ابن خلدون. ورغم بقاء الأساليب والمناهج اللاهوتية في الوسط الجديد، فرضت المناهج الحديثة في علم التاريخ هيمنتها على مجمل الوسط. عندئذ صار في وسع الغربيين أن يقرأوا تاريخهم بعيداً عن القسر الديني وبمناهج حرة تعتمد ماسماه ابن خلدون طبائع الأشياء، ونسميه نحن قوانين التاريخ. وبالطبع فقد تفاوت المؤرخون الغربيون في جودة الفهم وجدية المنهج تبعاً لعوامل شتى كالاختلاف في الايديولوجيات والمواقع الاجتماعية والسياسية. فضلاً عن التفاوت في كفاءة المؤرخ ومدى مايتمتع به من أفق معرفي أو إحاطة ثقافية. ولما جاءت الماركسية بتفسيرها المادي - العلمي للتاريخ تقدمت مناهج المؤرخين طوراً إضافياً فظهر مؤرخون ماركسيون صدروا عن نظرات أكثر حصافة ساعدت على توفير وسائل أفضل لفهم القضايا التي يعالجها علم التاريخ، وفي نفس الوقت أتيح للمناهج السابقة تعديل وسائلها للوصول إلى هذا

---

(١) كثيراً مايضطر المفكرون المستقلون في عالم الأديان السماوية الثلاثة إلى خيانة أنفسهم تحت اعتبارات التقية، ويتيحون بالتالي للمحافظين أن يشوشوا ليس على قرائهم فقط بل وعلى تاريخهم الفكري أيضاً. يمكن أن نعدد إلى جانب سبينوزا: المعري، ابن رشد، الشيرازي، أقطاب التصوف، غاليلو وديكارت... وغيرهم.

الغـرض. ولاأبغي مـن وراء ذلك أن يفـهم القــارئ أن التـفـسيــر العلمي للتاريخ موقوف على الماركسية، فالمباحث التي كتبها مؤرخون بورجوازيون وليبراليون ينعمون بالروح العلمي والصرامة المنهجية لم تعوزها الأصالة. ومـا قـامت به الماركسـيــة هنا أنهـا سـاعـدت المؤرخين الحازمين على التخلص من عيـوبهم الناتجـة عن الكتـابة في وسط تهـيمن عليـه الرؤى الرأسـمـاليـة للعالم. بينمـا سبّب القصـور في فـهم الديالكتيك الماركسي وعـدم استـيـعـاب المادي العلمي فـي الماركسـيـة من طرف الماركسـيين انتهـاكات في علم التاريخ تذكرنـا بالتـاريخ المقـدس. والمادية إذا انجـردت عن شـرطهـا العلمي بحـيث تتأدلج لتـصبح مـادية خـالصـة، تنتج قـداسـة جديدة.

هذه الوسـائل المتـقـدمـة عند المؤرخين الغـربيين، والتي نتـمناهـا لنا أيضـاً، لم تطبق فـي دراسـتهم، لتاريخنا. لقـد تناولوه كتاريخ غيـر مقـدس كما هو تاريخهم في الوعي الجـديد، إلا أنه بقي عندهم «تاريخ للعدو». ولذلك اسـتـمـر اتجـاه سـائد من التصـورات القـروسطيـة أو الصليبيـة يفـرض نفسـه على معـالجات للتاريخ الاسلامي كتبت بلغـة حديثـة إنما وفق تصـمـيـمـات موروثـة. وقـد فـتنت هذه اللغـة الحـديثـة بعض كـتابنا وقرائنا فوثقوا بأصحابها وسلموا لهم القيادة في علم التاريخ الاسلامي كما هي في علم التاريخ الأوروبي. والذي مكن لهم ذلك استـمـرارنا نحن على تناول تاريخنا السياسي بوصفه من التاريخ المقدس.

بيـد أن الاطلاع على منـاهـج المؤرخين الـغـربيين فـتح لنا كـوة أتاحت لمؤرخينا المعـاصرين إنشاء نظرات جـديدة أعادتهم إلى ابن خلدون. وترجع البـداية إلى القـرن التـاسـع عـشـر، ثم نضـجت مـع القـرن العـشـرين. وكـان رائدهـا الأكبر هو طه حسـين بكتابه «في الشعر الجاهلي» الذي هز التاريخ

المقدس للمرة الأولى في عصرنا الحاضر. وكان إقداماً جرب فيه حظه مع الفكر الراكد في حضن اللاهوت العثماني. وقد دفع ثمنه محاكمة قضائية وفصلاً من التدريس في كلية الآداب. وهو ثمن بخس على أي حال بالمقارنة مع مدفوعات الفكر الحر في الغرب في القرون الوسطى وعصر النهضة. (خفض عليه الثمن أن الكنيسة الاسلامية لم تملك سلطة زمنية تخولها الاعدام على خوازيق النار)على أن طه حسين تراجع قليلاً فأصدر طبعة أخرى لكتابه الأزمة حملت عنوان «في الأدب الجاهلي» وجاءت أوسع من الطبعة الأولى وأنضج. وقد حذف منها عبارات التكذيب المباشرة للنصوص الدينية ولم يغير شيئاً غيرها. وظهر لطه حسين بعد هذا الكتاب معالجات لبعض الأحداث الكبرى في صدر الاسلام يتقدمها كتاباه «الفتنة الكبرى» و «علي وبنوه». واستعان في هذه الدراسات بشيء من المنهج المادي لايصل به إلى التمركس وإنما استدعاه مزاجه العلمي الذي تبلور في الفكر الأوروبي الحديث. وأظهر طه حسين في اسلامياته تعاطف مع الفريق المظلوم القريب من قضايا الجمهور ضد الارستقراطية الاسلامية. وهو أقدم من نبه إلى ثورة الزنج في جنوب العراق ودعا إلى دراستها. لكن الأعمال التثريخية لطه حسين بدت معوقة بتأثيرات مزدوجة من الفكر الأزهري الذي ترعرع فيه أيام الصبا ومن مثاليات بعض المناهج السائدة في الغرب. وبالقياس إلى «الأدب الجاهلي»، تبقى اسلامياته أدنى في صرامتها العلمية.

عاصرت اسلاميات طه حسين كتابات عباس محمود العقاد في السير والعبقريات. والعقاد يجري في الوادي المقدس، وشخصياته سماوية لاتتآلف مع مطالب البحث في التاريخ السياسي. وكان العقاد برغم ذلك أكثر خضوعاً للاستشراق من طه حسين وقد تبنى أحكام

ملتبسة للمستشرقين بدت وكأنها أفكاره الشخصية[٢]. وكانت لطه حسين تحفظات بخصوص نزاهة المستشرقين وفهمهم للنصوص الاسلامية. وظهرت في وقت مقارب اسلاميات أحمد أمين الموزعة بعناوينها على ساعات النهار. ويتقارب أحمد أمين مع طه حسين، الذي كتب له مقدمة كتابه الأول «فجر الاسلام» ومنهجه خليط من اللبرالي والمادي ولغة البحث عنده أكثف من لغة طه حسين المأنوسة بالبلاغة الأدبية. وقد جاراه في الكتابة بمنهج علماني من دون أن يبلغ به حد التصادم مع المقدس. وخضع في معالجات أساسية لمصادرات المستشرقين.

في أواسط الخمسينات ظهر كتاب مكرس لثورة الزنج ألفه المؤرخ العراقي فيصل السامر باعتناء من الحزب الشيوعي. ومنهج السامر ماركسي لبرالي مع قدر ملحوظ من الموضوعية والرصانة يعكس شخصيته العلمية والاجتماعية الرصينة وتواضعه العلمي. وفي غضون الستينات والسبعينات نشرت كتابات عن ظواهر معينة تجري في خط الاهتمام الذي دعا إليه طه حسين بخصوص ثورة الزنج ولقي صداه الأول في مؤلف فيصل السامر، فكتب محمد علي ريان عن «قرامطة العراق» وعني سهيل زكار بنشر مصادر مجهولة عن القرامطة وكتب حسني الخريوطلي عن «المختار بن عبيد الثقفي» ومحمود اسماعيل عن «تاريخ الحركات السرية في الاسلام» وأحمد

عباس صالح عن «الصراع بين اليسار واليمين في الاسلام» ومحمد عمارة عن بعض الوثبات المسلحة للمعارضة. كما صدر كتاب ثاني عن «ثورة الزنج» لأحمد علبي (بضم العين وفتح اللام). وتأتي هذه الكتابات

(٢) كاعتماده في دراسة ابن الرومي على أصله اليوناني الذي فسر به المستشرقون خصوبة خياله...

في سياق الموجة اليسارية التي صعدت في تلك الحقبة، وتحمل معظمها تأثرات بلغة السياسة اليومية تدل على نوع المؤلفين وهم في جملتهم من المناضلين السياسيين أو المتأثرين بالموجة اليسارية في الثقافة.

ومع بداية السبعينات في العراق توجه طلاب الدراسات الأدبية العليا إلى تناول مفاصل من التاريخ السياسي والاقتصادي في أطروحاتهم للماجستير والدكتوراه. وتميزت الأطروحات بنفس أكاديمي يعكس الرغبة في استيفاء شروط البحث الجامعي، وهي متأثرة أيضاً بالفكر اليساري مع احتفاظها بالصرامة المنهجية، إلا أنها لم تبتعد كثيراً عن أجواء المستشرقين، وبينهم هذه المرة المستشرقين الروس والسوفييت. ومن الأعمال البارزة لهذه الحقبة كتاب حسين قاسم العزيز عن ثورة الخُرَّمية وهو أطروحته للدكتوراه في معهد الاستشراق بموسكو. ويحمل الكتاب بصمات المستشرقين الروس السوفيت من جيل مابعد كراتشكوفسكي، وهو الجيل الأضعف في منهجه العلمي والأقرب إلى مشكلات السياسة اليومية [٣].

فيما عدا هذا القليل من الكتابات المسيسة لانزال بعيدين عن استيعاب مناهج الغربيين الخارجة على التاريخ المقدس. وقد تحاشاها العلامة الشهيد بخبراته الهائلة التي تجعله ميسم مرحلة بتمامها، فراغ إلى الفكر الفلسفي لئلا يصطدم بالمحرمات. وجرى على نفس الخط

---

(٣) يبقى كراتشكوفسكي أفضل معبر عن التقاليد الأكاديمية للاستشراق الروسي. ولم يستمر منهجه من بعده إلا في غرارات متباعدة.

أن يستهل طه حسين أعماله العلمية بالكتابة عن ابن خلدون وأن يترافق ذلك مع بداية اطلاعه على مناهج الغربيين ليستخدمها بطريقة نقدية فيما نسميه إعادة كتابة تاريخنا. وهذه المهمة نهض بها كما رأينا بدءاً من كتابيه عن الشعر الجاهلي والأدب الجاهلي. ومع أن الكتابين مكرسين لتاريخ الأدب فإن منهجهما يمس قضايا التاريخ العام من جهة المبادرة إلى رفع القداسة عنه لدراسته ليس على أساس النبوات بل استناداً إلى طبائع الأشياء.

طيب تيـزيني بتـركيـزه على الفلسفـة الاسلامـيـة التي يسـميـهـا فلسـفـة عـربية. وتنتظم في دائرة المقدس تواريخ المدارس والجامعات ومـاتتعـهده وسـائل الاعـلام الصـوتيـة والـصورية والمكتوبة. لكن أفذاذاً من الكتـاب تخرج بين الحين والآخر بأعمال مستقلة تعالج ظواهـر من تاريخنا العام بطريقة تتحاشى سلفية المناهج الحكومية واورو مركزية الاستشراق على السواء. وأضع على هذا الملاك أعمال الأردني فهمي جدعان. وتنتشر حالياً موجة من الكتابات في التاريخ السياسي يكتبها مناوئون للحركات الأصولية. وقد حملت آثار ردود الفعل السياسية فاتجهت إلى تسفيه التاريخ السياسي للاسلام من دون أن تقدم معـالجات حرة تساعد على تكوين فهم متوازن لمنجزات مؤسسي الاسلام وإخفاقاتهم. وتتسم هذه الكتابات بلغة دبلوماسية تراعي محظورات التاريخ المقدس، لكنها تعالج في نفس الوقت مفرداته الدنيوية بالطريقة التي يكتب بها تاريخ الغير/ المتبوئ مركز الخصومة.

في سعينا لمواصلة خطوط التنوير المعاصرة واستلهامها في النظر إلى تاريخنا السياسي نشعر بالحاجة للعودة إلى طه حسين كما عبر عن نفسه في كتابي الشعر الجاهلي و الأدب الجاهلي. ولو أننا نجد قبل ذلك مـايغـري بالتطلع إلى مـاوراء طه حسين نحـو الرائد الأبعـد ابن خلدون. ففي هذا المثال نقف على مؤرخ مؤمن بالنبوات لكنه متبصر في حقائق الحياة البشرية إلى الحدود التي مكنته من عزل قضايا الايمان عن قضايا التاريخ وتفسير الأخيرة على أسس مستمدة من حياة البشر على الأرض، وهي الحيـاة المحكومـة بنواميس ثابتـة اسـمـهـا «طبـائع الأشياء». وقد لايكون من الصدفة ومع تقدم أفكارنا على هذا الدرب بوصول المادية العلمية يكون علينا تجاوز طه حسين. وقد تجاوزناه على يد فيصل السامر والسائرين على نهجه.. والسامر كطه حسين متمكن

من مصادره كمؤرخ محترف. وهو الخارج مثله عن فروض السياسة اليومية والمتقدم عليه بمنهجه المادي في دائرته المتصلة بالتحرر من المستبقات الايديولوجية، مع إدراكه، كطه حسين، أن مايدرسه هو تاريخه وليس تاريخ الطرف الآخر الملزوز بالخصومة. ونجد في حالتنا هذه مايشبه المصادفة بين منهجية الكاتب واتجاهه السياسي، وإن تكن المصادفة لاتخلو من رابط منطقي: كان طه حسين عضو في حزب الوفد، قائد الحركة الوطنية بمصر قبل عبد الناصر. وقد استوزرته حكومة الوفد المنتخبة عام ١٩٥٠ للمعارف (التربية). وكان فيصل السامر صديق الحزب الشيوعي واستوزرته حكومة ١٤ تموز ١٩٥٨ للثقافة. ونجح طه حسين في وزارته فوفر مكاسب مرموقة للتعليم في مصر. ولم يتاح لفيصل السامر أن يجرب حظه في الوزارة لأنه أقيل بعد أشهر من جانب القادة العسكريين. والنزعة العلمية هي الأميز في شخصية الكاتبين، ولم يحملهما التورط في النضال السياسي على التساهل في العمل العلمي، وهما يتفقان أيضاً في تناول التاريخ الاسلامي بوصفه تاريخهما. وهكذا يتمثلن في تجربتهما غرار المؤرخ الجيد الاطلاع، المستفيد من مناهج علم التاريخ الحديثة لدراسة تاريخه، والمرتبط بالحركة الو طنية من غير أن يخضع في دراساته لمطالب السياسيين.. أما توليهما الوزارة فهو مفارقة حرجة لاتصلح سابقة لغيرهما. مع العلم أنها كانت حالة يتيمة لم تتكرر في حياتهما.

يتبين لنا من هذا الاستعراض السريع لمخططات الكتابة في تاريخنا السياسي أنها تجري في سياق تقدم مكبوت بضديات عديدة. ويأتي التشبث بطه حسين وفيصل السامر من جهة كونهما الأكثر استقلالاً في أعمالهما العلمية: حصراً عند الأول في كتابيه عن تاريخ الأدب والثاني

بكتابه عن ثورة الزنج. يحملنا على الحصر أن اسلاميات طه حسين كانت أكثر خضوعاً للأضداد. أما السامر فتوقف عند ثورة الزنج ليكتب عن تواريخ أخرى أقل حساسية. وقد تحدثنا من قبل عن اتساع مجال البحث في قضايا الفكر ومحدودية الانجاز فما يخص التاريخ السياسي. ولعل مرد ذلك إلى أن الفكر بتركيبه المعقد، الغير مفهوم للسياسيين ورجال الدين، يبقى أقل إثارة لردود الفعل من نسيان المقدس في التاريخ السياسي. وتجربتي الشخصية تدل على ذلك، فكتابي الوحيد الذي لم يمنع من التداول في العراق وبقية البلدان العربية هو «نظرية الحركة الجوهرية عند الشيرازي» بينما منعت كتاباتي في التاريخ السياسي وهي أقل «مروقاً» من ذلك الكتاب.. وتصدق المفارقة على مؤلفات العلامة الشهيد ومؤلفات طيب تيزيني التي وصلت إلى معظم القراء العرب، وكلاهما يرجع إلى مادية غير مستورة.

❖ ❖ ❖

في محاولة للسير على النهج المنشود في دراسة تاريخنا السياسي تأتي الكتابات التي يضمها المجلد الحالي. وهي تشتمل على الكتب الثلاثة التالية:

«في السياسة الاسلامية» وقد صدر عام ١٩٧٤ عن دار الطليعة ببيروت.

«الاغتيال السياسي في الاسلام» عن مركزالدراسات الاشتراكية في العالم العربي عام١٩٨٨

«من تاريخ التعذيب في الاسلام» عن نفس المركز عام ١٩٨٦.

وبعد هذه الكتب تأتي إضاءات لجوانب ذات علاقة من التاريخ

السياسي تشتمل على دراسة للقاحية الجاهلية وأخرى عن قريش وثالثة عن اقتصاديات الاسلام. والثلاثة مما نشر في مجلات دورية في السنوات القريبة الماضية. وفي القسم الأخير من المجلد محاولة لفهم الاسلام المعاصر والحركات السياسية المرتبطة باسمه.

واجهت الكتب الثلاثة ردود فعل مختلفة ترجع إلى التباين في الاتجاهات السياسية والفكرية. وقد منعت كما بينت للتو من معظم البلدان العربية فكان توزيعها يقتصر على المهجر الأوروبي بجانب ماوزعه منها المختصون بتهريب الكتب. وقد شن رجال الدين الشيعة حملات مركزة على الكتاب الأول الذي صدر قبل هجرتي الاضطرارية من العراق. وعقد خطباء الحسينيات مجالس مطولة للرد عليه. وأشاع أتباع بعض الشيوخ أنهم قتلوني. ولما سئلوا عن الكيفية قالوا إنهم تسوروا المنزل إلى السطح. وكان الوقت صيفاً والعراقيون ينامون على السطوح في الصيف. وقد توقفت من ذلك اليوم عن النوم فوق السطح! ولم يتحدث رجال الدين السنة عن الكتاب وهم أقلية ويخضع نشاطهم الديني لوزارة الأوقاف، لكن الكتاب منع من دخول العراق بتأثير خير الله طلفاح، خال صدام حسين، وهو سني ناصبي شديد التعصب.

وشنت حملات على الكتابين الأخيرين، اللذين منعا أيضاً من التداول. وفيما يلي مجمل عن الردود والملاحظات التي وردت عنهما نستعرضها للتعرف على الأمزجة والمسارات الفكرية للفئات المختلفة في مجتمعنا العربي فيما يخص التناول المستقل لتاريخنا السياسي:

١- وردت اعتراضات حول العنوان الذي تضمن عبارة «في الاسلام» وقالوا إنه يجب أن يكون «في تاريخ الاسلام». ومن الذين اعترضوا تراثيون ورجال دين يتداولون كلهم عبارات من قبيل: أول قاضي في الاسلام،

الالحاد في الاسلام، العلوم في الاسلام، أول شهادة زور في الاسلام، أول رأس حُمل في الاسلام، أول مولود في الاسلام... الخ.، وكلها تعني: «في تاريخ الاسلام»، ان التخبط في بديهيات اللغة الاسلامية لمختصين بالاسلام هو من نتائج النقد القائم على المستبقات العقائدية.

٢- بلغني عتاب من زملاء عراقيين في داخل الوطن من مثقفي اليسار على كتاب التعذيب. وأبلغني الزميل الذي نقل إلي العتاب، وهو من أعلام مثقفينا، أنه بين لهم «موقفي الايجابي» من الاسلام وأن الدراسة لاتستهدف التشنيع بل هي تجري في خط التعامل المستقل مع تاريخنا السياسي بعيداً عن العداء والولاء. وكان الكتاب قد وصل إلى بعضهم عن طريق المهربين.

٣- قال لي كتبي مرموق من أهل دمشق أن كتاب التعذيب سيجلب علي سخط السلفيين والماركسيين معاً. فقلت له: سخط السلفيين معروف، فما شأن الماركسيين؟ فقال: «لأنك بينت موقف الفقهاء ضد التعذيب وهو جانب مشرق من الاسلام لايعجبهم إظهاره». ولدينا في الواقع ماركسيين من هذا النمط وهم الذين يوحدون التراث الاسلامي في الدين الاسلامي ويجعلون مصطلح حضارة اسلامية مرادف لقولنا: شريعة اسلامية وعقيدة اسلامية. وأنا أبحث في الحضارة الاسلامية كما أبحث في الحضارة الصينية. ومنطلقي هو التمييز بين الدين والحضارة كما نميز بين الاديولوجيا والعقل. على أن الكتبي المذكور ربما كان يخلط الماركسي بالليبرالي. والعداء للاسلام كتراث أظهر في الوسط الليبرالي منه في الوسط الماركسي. لأن الليبراليين أكثر خضوعاً لهيمنة الاديويولجيا الغرباوية بحكم المصدر الغربي الأحادي لثقافتهم. ويتضح ذلك من تصنيف الفئات التي دافعت عن سلمان رشدي وروايته

وهـي في مـجملها فئات لبراليـة وإن استعمل بعضـهم لغة مـاركسيـة أو استعان بمقولات ماركسية مقتطعة من منظومتها العامة.

٤- لاحظت من استقراءاتي الشخصية أن الكثير من أفراد النقيضين، أنصار الاسلام وأعدائه، لم يقرأوا من كتاب التعذيب إلا قسمه الأول الذي يصف فنون التعذيب عند المسلمين. واستناداً إلى هذه القراءة الناقصة حكم الأنصار على الكتاب بأنه مكرس للتشنيع على الاسلام من طرف مؤلف ملحد. بينما اعتباره المناوئون وثيقة تاريخية على همجية المسلمين. وقد أعرض الفريقان عن قراءة القسم الآخر الذي يستعرض آراء الفقهاء المعارضة للتعذيب. ومن جهتي فأنا لم أكتب القسم الأول لإرضاء اللبراليين، ولم أكتب القسم الثاني لإرضاء السلفيين، فآخر مايعنيني هو غضب ورضا المتأدلجين من أي فئة.

٥ - بلغت الحملة على الكتابين أوجها في مقالة كتبها صحفي معروف لم يوقع باسمه الصريح في جريدة القبس الكويتية. ويفهم من توجيه المقالة وعناوينها أن الغرض منها ليس الهجوم على المؤلف إنما البحث عن مرادف شيوعي لسلمان رشدي. وكان المقال قد كتب قبل انحلال المعسكر الاشتراكي، فزعم الكاتب أن الكتابين طبعا في براغ، عاصمة تشيكوسلوفاكيا آنذاك. وهما في الحقيقة مطبوعان ببيروت. وقال إن من يقرأ الكتابين يشعر أن المؤلف أستاذ في جامعة تل أبيب لولا أنه كاتب عربي معروف. (العدد صادر في ٣٠ تموز ١٩٨٩) والملحوظ أن الجريدة الكويتية التي تصورت أول الأمر أن المؤلف أستاذ في جامعة تل أبيب، تتبنى منذ أعوام خلت خطط السلام الساعية لتثبيت اسرائيل /في عاصمتها الجديدة الموحدة/ أما الكاتب فهو محرر القسم الثقافي لمجلة أسبوعية عنيت، فضلاً

عن متابعة خطط السلام، بتبريز الكتابات المؤيدة لسلمان رشدي الأصلي.. (أوردت هذه المفارقات لأجل المقارنة وليس غايتي الرد على الهجوم، الذي لم أرد عليه في حينه).

٦- صارحني زملاء من سنة أهل الشام أن كتاب التعذيب مكتوب بروح طائفية. وأشاروا بهذا الصدد إلى عدم ذكر التعذيب عند الفاطميين. وكان هذا في الواقع نقصاً سببه عدم معرفتي الكافية بتاريخ الفاطميين. ولعل للزملاء المذكورين عذراً في قول نهج البلاغة: من وضع نفسه في مواضع التهم فلا يلومن من أساء الظن به! وأعترف بمسؤوليتي عن هذا الاشكال.

٧- نددت الصحافة الأصولية الصادرة بالعربي في ايران وبريطانيا بالكتابين وقالت احداهما إني أحمل عقدة العداء للاسلام التي يحملها صدام حسين. والمقارنة خاطئة بخصوص صدام، إذ أن العداء للدين من جانب المؤمن به في الأصل يتطلب قدراً كافياً من الثقافة يضع صاحبه في تعارض مع الايمان. وبدونه يخلو قلب المؤمن من الريب فضلاً عن المروق.

المشاهد بوجه عام أن الردود التي يكتبها المتأدلجون من أي فئة للدفاع عن مسلّماتهم تخلو من فعل الجدل على أرضية المسائل الخلافية، ويلجأ أصحابها بدلاً من ذلك إلى الاتهام المثير للعاطفة. وهذا التكتيك يفيد أحياناً في كسب تأييد قطاع من الجمهور هو في الغالب مايشمله وصف الغوغاء، إلا أنه يُبقي المسألة الخلافية على حالها، وقد وصلتنا ردود على المعري من هذا القبيل، كما أن المعري نفسه كتب تحت الضغط شروح تأويلية لبعض لزومياته لكنها لم تؤثر علىّ جدية انتقاداته للمؤسستين السياسية والدينية، وماتزال نصوصه المارقة تحظى بقراء

يتكافأون في العدد مع قراء النصوص المقدسة.. ولايرجع السبب إلى اختيار أنفار معدودين سبيل الانحراف بل هي ظاهرة ملازمة لنمو النشاط الفكري في أي زمان ومكان. وقد تضمنتها القاعدة الدينية التي تقول: «من تمنطق تزندق» ولاحيلة لأحد في ذلك فللعقل قوانين كما للايمان قوانين وكل منهما يفعل في مضماره مالايفعل الآخر. وعندما قال المعري:

رجلان أهل الأرض ذو عقلٍ بلا دينٍ وآخر ديِّن لاعقل له،

إنما كان يقرر حقيقة اجتماعية استقرأها بنفسه.

ومايعنيني أولاً وأخيراً من هذه الفصول إنما هو الكشف عن مآثر تاريخنا وخطاياه دون انحياز أو مستبقات عقائدية، مع الاستعداد دوماً لتقبل التكفير من الأضداد والنقائض في أي مسألة يختلفون عليها. إن العقيدة هي شر مايملكه أهل العلم وهي الرقيب الداخلي الذي لايقل سوءاً عن الرقيب الرسمي، والمسئولة عن تكوين الوجدان القمعي للأفراد ومصادرة حرية الضمير. وهي إذا كانت مفيدة لتحريك الجمهور في منعطف تثريخي معين يجب أن تبقى في منأى عن العقل الباحث لئلا تكون كما يقول الغزالي حجاباً يمنع من النظر إلى حقائق الأشياء.

هادي العلوي

دمشق الشام آب ١٩٩٤

ربيع الأول ١٤١٥

الفصل الأول

حول تكتيك الدعوة الاسلامية

من النبوة إلى السلطة

ابتدأ النبي محمد دعوته بأقرب الناس إليه، ممن تجمعه بهم صلة شخصية كان يقدر بسببها عدم المخاطرة واحتمال التأييد. فعرض على خديجة زوجته ثم على ابن عمه عليّ وربيبه فخادمه زيد بن حارثة ثم صديقه الحميم أبو بكر. وكان هؤلاء أول الناس اسلاماً. وبتأثير أبو بكر دخل في الدعوة مجموعة من التجار الصغار تنتمي إلى بعض الأسر القوية في مكة. وكان تقدم الدعوة بطيئاً بسبب النهج الذي اختاره محمد وهو العمل السري. ونظراً إلى الظروف التي بدأت فيها الدعوة، فإن العمل السري هو النهج الوحيد الذي كان مقدوراً على انتهاجه. وكان دخول الأفراد في الدين الجديد مشفوعاً بتكتم مبالغ فيه، فكان الرجل يخفي إسلامه عن أسرته؛ والديه أو إخوانه أو زوجته. وقد اتخذوا من دار أحد الدعاة وهو الأرقم ابن أبي الأرقم مخبأً يجتمعون فيه إضافة إلى اجتماعاتهم في بعض شعاب مكة.

واضح إذن أن الدعوة الاسلامية قد مارست في سنواتها الأولى شكلاً من التنظيم السري يعتمد على تكتل بسيط. وكانت الدعاية للحركة تقتصر على العلاقات الشخصية. وفي غضون ثلاث سنوات استطاعت الدعوة أن تستهوي من أربعين إلى ستين نفراً بينهم عشر نساء. وقد تألف من هذا العدد نواة الكتلة التي أصبحت قادرة على الإعلان بالدعوة، وعندها قرر محمد الانتقال إلى النشاط العلني. وقد اعتمد محمد في الدعاية لدينه على الوعظ وكانت وسيلته إلى ذلك القرآن، الذي روعيت في صياغة آياته ميول العرب الجاهليين الأدبية مع تفرد بلاغي أريد به أن يكون من دلائل النبوة. وإلى جانب ذلك واجه محمد مهمة المحافظة على نواة الدعوة ضد المقاومة الضارية التي جوبهت بها من قريش. وكان للصمود المشترك لمسلمي مكة أثره الحاسم في عدم الانهيار.

مع اليأس من أهل مكة صوّب محمد نظره إلى الخارج فعرض دينه على أهل الطائف فلم يلق استجابة. ثم فكر في استغلال موسم الحج لبث الدعوة في صفوف القادمين إلى مكة من حجاج القبائل العربية. ولم يوفق إلى استمالة أحد. ومن المرجح أن يكون قد درس في هذه الأثناء أوضاع يثرب، ثانية مدن الحجاز من حيث الأهمية، حيث توصل إلى إمكان الحصول على موقع قدم في هذه المدينة بفضل الملابسات التي كانت تعتمل في داخلها. وقد ساعده موسم الحج على الاتصال بحجاج من أهل يثرب فأسلموا على يديه وكان ذلك بداية المرحلة الثانية، والحاسمة في حياة الدعوة.

لم يكن مقدراً لمحمد على الرغم من طول الأمد الذي قضاه في مكة أن يكون مسيحاً ثانياً. إن الدور الذي رشحته المرحلة لأدائه لاينهض به واعظ ديني. وسيكون من التعقيد والاتساع بحيث لايتحدد في إطار الدين المحض. ورغم الطابع الوعظي لنشاطاته في مكة،

فإننا نجد في الآيات المكية نفسها جملة من الموضوعات التي ليست من اختصاص رجل الدين، كالتنديد بأغنياء قريش والدعوة إلى إسعاف المساكين والتواضع لهم وكاتهام المترفين بالفساد ومعاداة المصلحين وبأنهم سبب الدمار الذي يلحق الأمم. بل إن القرآن ليذهب إلى مدى أبعد حين يعد المستضعفين بدولة يرثون فيها الأرض ويكونون فيها أئمة، حكاماً. وتتكرر هذه الموضوعات على حساب روحانية الكتاب المقدس بما يغري في العصور اللاحقة بإخراج القرآن من عائلة الكتب المقدسة[1]. وهكذا، ما إن أسلمت يثرب حتى قرّر محمد الهجرة إليها ليتخذ منها مركزاً لنشاطاته. وفي يثرب، لم يعد محمد مع بقائه نبياً مجرد واعظ ديني. لقد أصبح فضلاً عن ذلك القائد السياسي والعسكري للجماعة المؤلفة من المهاجرين والأنصار. وكان تطورهذه الجماعة إلى مجتمع سياسي مؤهل لإنجاز مهام الدعوة، رهناً بتمتع محمد بسلطة آمرة على جماعته، أي جمعه بين صفة النبي والحاكم. وتصدق هذه الصفة بشكل خاص على زعامته للمهاجرين، حيث ساعد انقطاعهم عن عشائرهم المقيمين في مكة على تيسير انضوائهم تحت زعامة جديدة، خارج الوضع القبلي، في حين كان للأنصار ولاء مزدوج، لمحمد والقبيلة. وكان الولاء القبلي عائقاً دون وحدة الزعامة. كما كانت الأعراف القبلية هي القانون السائد. ولما بدأ محمد يمارس صلاحياته ضمن هذه الحدود أصبحت يثرب مسيَّرة بقوتين، هما النظام القبلي، مشيخة وأعرافاً، وزعامة محمد. وفي مثل هذا الوسط لم يكن التفكير في السلطة بعيد عن هذا النبي خلافاً لما يستنتجه بعض المستشرقين من بقاء النظام القبلي محافظاً على قوته بعد الهجرة. إن القرآن يعكس إدراكاً

(١) هذا هو رأي بعض اللاهوتيين المسيحيين الذين اتهموا الاسلام بالاغراق في المادية. وهو أيضاً مايراه سبينوزا بتجريده القرآن من المعطى الروحاني. انظر: «رسالة في اللاهوت والسياسة» ترجمة حسن حنفي، ص ٢١٩.

مباشراً للسلطة في جوهرها السياسي؛ فالنبي داود وفقاً للآية ٢٧ من سورة ص لم يكن نبياً فحسب ولكنه خليفة مأمور أن يحكم بين الناس بالحق. والمستضعفون موعودون منذ الفترة المكية بأن يكونوا حكاماً. وألفاظ الملك تتردد في بعض السور بمفهومها الدال على السلطة السياسية. وقد تضمنت الآية ٦٥ من سورة النساء وجوب الانصياع لأحكام النبي في المنازعات بين سكان المدينة، بينما تأمر الآية ٩ من السورة نفسها بالطاعة غير المشروطة للرسول(٢).

ومع الانتصارات التي أحرزها محمد في حربه مع قريش ومع القبائل الأخرى في الحجاز والجزيرة، تعزز وضعه كحاكم. ويحتل فتح مكة أهمية خاصة في هذا المضمار؛ فقد استدعى دخول هذه المدينة الخطيرة في الدين الجديد حداً أدنى من الضبط يوفر ضمانة لتنفيذ تعاليمه. وإدراكاً لهذه الضرورة عيّن محمد قبل عودته إلى يثرب والياً عليها هو عتّاب بن أسيد. وقد تكرر هذا الإجراء مع المدن والأقاليم التي فتحت بعد مكة. ولما أتم النبي مَسلمة الجزيرة معتمداً على قوة الدعوة والسلاح فقد ضمن أن يدين له بالولاء كل أولئك الذين قبلوا

(٢) أخرج الواحدي في أسباب النزول مامخلصه:
بعث الرسول خالد بن الوليد في سرية إلى حي من أحياء العرب وكان معه عمار بن ياسر فسار خالد حتى إذا دنا من القوم عرس (أي كمن ليلاً) لكي يصبِّحهم، يداهمهم عند الصباح، فأتاهم النذير فهربوا عن رجل كان قد أسلم. وانطلق الرجل حتى أتى عسكر خالد ودخل على عمار فقال ياأبا اليقظان إني منكم وإن قومي هربوا وأقمت أفنافعي أو أهرب؟ فقال أقم. وأصبح خالد فأغار على القوم فلم يجد غير ذلك الرجل فأخذه وأخذ ماله فأتاه عمار فقال خلِّ سبيل الرجل فإنه مسلم فقد كنت آمنته وأمرته بالمقام. فقال خالد أنت تجير عليّ وأنا الأمير؟ فقال نعم أنا أجير عليك وأنت الأمير، فكان في ذلك بينهما كلام فانصرفوا إلى النبي فأخبروه خبر الرجل فأجاز النبي أمان عمار ونهاه أن يجير بعد ذلك على أمير بغير إذنه. وقد جاءت الآية ٥٩ من سورة النساء لحسم النزاع ولتأكيد وجوب الطاعة لقائد السرية وهو المقصود بعبارة (أولي الأمر). وقد صار هذا النص يشمل الخلفاء بعد وفاة محمد ضمن الشرط الذي اقترحته الآية وهو رد الاختلاف إلى الله والرسول، أي الاحتكام إلى الكتاب والسنة في القضايا التي تنشب بين الحاكم ورعيته.

أو أرغموا على الدخول في دينه. وفي غضون المرحلة الأخيرة من حياته بات من الواضح أن الجزيرة مقبلة على أن تغدو مجتمعاً سياسياً واحداً تديره يثرب. وتبعاً لمؤرخي السيرة، بلغ عدد العمال الذين كانوا في العمل عند وفاة النبي ستة عشر. وهم بين والٍ بالمفهوم الاداري للولاية كما في مكة، أو مندوب عن النبي إلى جنب الحاكم الأصلي كما في اليمن والبحرين، أو عامل على جباية وتوزيع الزكاة.

توحيد يثرب والبحث عن نقاط الالتقاء

سعى محمد بعد الهجرة إلى تصيير يثرب معشراً واحداً يلتف حوله، وسلك إلى ذلك طريقين:

١- إحلال الأخوة الدينية محل الأخوة القبلية بين المهاجرين والأنصار والأوس والخزرج. وقد حقق هذا التوجه نجاحاً ساحقاً ووفَّر لمحمد قوة ضاربة اعتمد عليها في تنفيذ مخططاته المقبلة.

٢- وضع ميثاق للعمل المشترك بين المسلمين ويهود يثرب يعتمد على المبادئ المشتركة للفريقين. وتتصل هذه المحاولة في الأساس بمسألة الارتباط بين التفكير الديني لمحمد والتقاليد اليّهمسيحية. وبصرف النظر عن الملابسات التاريخية لهذا الارتباط فقد سعى محمد إلى اتخاذه كمنطلق للتفاهم مع أتباع الديانتين. وقد أعلن القرآن أنه جاء مصدقاً للكتب المقدسة السابقة؛ أسفار العهدين القديم والجديد ونص على اعتبار أنبياء اليهود والنصارى أنبياء للمسلمين أيضاً، في حين نصبت مريم قديسة للمسلمين كما هي للنصارى. ويجب أن يوضع على الملاك نفسه تلك الدعوة التي تضمنتها الآية ٦٢ من سورة البقرة بإعلانها ثلاث نقاط مشتركة

بين المسلمين واليهود والنصارى والصابئين[٣] وهي: الايمان بالله والايمان باليوم الآخر والعمل الصالح. وقد وعدت الآية من يتقيد بهذه المبادئ بالحصول على رضوان الله[٤]. وبذلك جمد القرآن سائر وجوه الخلاف بين أتباع الديانات المختلفة لحساب أن يبقى محصوراً مع مشركي شبه الجزيرة.

يعكس هذا النهج، رغم أنه لم يحقق كامل أهدافه، مرونة النبي محمد وقدرته على العمل من خلال نقاط الالتقاء. أي مايعرف في الأدب السياسي المعاصر بالعمل الجبهوي. ويمكننا في ضوئه أن نرفع بعض الريبة عن حكاية الغرانيق. لاشك في أن عقيدة محمد كانت من الاخلاص بما لايفسح مجالاً للتشكيك في جدّيتها، وكان تصميم الرجل على تنقية دينه من آثار الشرك ثابتاً. وبوصف الدين الجديد مرحلة متقدمة في تطور الدين السماوي كان لابد أن ينهض على عقيدة توحيدية أكثر تنزيهاً، وهو مايميز الاسلام عن الأديان السابقة. وقد تكون حكاية الغرانيق مع ذلك محاولة لاستدراج الخصم بإيجاد نقطة مشتركة لاتمس جوهر العقيدة. وقد وردت الحكاية في مصادر الحديث والتفسير وكتب أسباب النزول وأشير إليها في الآية ٥٢ من سورة الحج. وبعد فتح مكة سجلت أحداث السيرة ممارسات أخرى لاتختلف في جوهرها عن حكاية الغرانيق، ومن أمثلتها البارزة الابقاء على الحجر الأسود كأثر مباشر من آثار الشرك، وتحويله إلى منسك

---

(٣) الصابئون: يوجد اختلاف حول هويتهم، ويحتمل أن يقصد بهم أتباع الأديان غير السماوية من غير المشركين.

(٤) ربما عبرت الآية عن الجو الذي أريد به أن يكتنف ميثاق أول الهجرة. وهي من الآيات المنسوخة باتفاق أكثر علماء القرآن. ومن أنكر نسخها منهم اضطر إلى التعسف في تأويلها حتى تنسجم مع الموقف اللاحق للقرآن من الملل غير المسلمة.

انظر: هبة الله بن سلامة – الناسخ والمنسوخ (ط القاهرة ١٩٦٧). العتائقي الحلي – الناسخ والمنسوخ (ط النجف ١٩٧٠). ويشير نسخ الآية إلى فشل الخطة المشار إليها ومنها ميثاق أول الهجرة الذي نقضه اليهود.

إسلامي. على أن تكتيك نقاط الالتقاء قد يخرج عن دائرة العقيدة ليغدو نهجاً سياسياً وليس مجرد تكتيك. والجبهوية في السياسة أدق سلكاً منها في العقيدة، وبالتالي أخطر عائداً. ويحدث هذا عندما تتحول المرونة إلى مساومة. من الثابت أن العقيدة الاسلامية لم تتعرض لامتحان عسير يمس مبادئها الأساسية ولكن الموقف الاجتماعي للدعوة واجه منذ فتح مكة، على الأقل، تغيرات جذرية تمثلت في التنازلات التي حصلت عليها الارستقراطية القرشية لقاء ارتدادها عن الشرك وقبولها بالاسلام. وتفصيل ذلك يخرج عن غرض هذا الكتاب. ويبقى، مع هذا التحفظ، لتكتيك «نقاط الالتقاء» أهميته كعامل ذي أثر كبير في إعطاء الدعوة قدرة أكبر على التحرك وينقذها من الانكماش الذي يهددها بخطر التوقف عن مواصلة السير نحو تحقيق أهدافها العريضة.

مع الأتباع:

يعرض تركيب كتلة الدعوة المحمدية درجات متفاوتة الشدّة من عدم الانسجام. فهناك المهاجرون والأنصار، الخطّان العريضان للصحابة، وبينهما هوة ناشئة عن انحدارهما بين بيئتين شديدتي الاختلاف؛ فالأولى من مكة وقبلياً من قريش، والثانية من يثرب وقبلياً من الأوس والخزرج. وتغلب على الأولى حرفة التجارة بينما يعمل أكثر أهل يثرب في الزراعة بين ملاكين ومزارعين. ويختلف المهاجرون فيما بينهم؛ ثراءً وفقراً، وجاهةً وخمولاً. وكذلك الأنصار الذين يفرق بينهم فضلاً عن ذلك انقسامهم إلى قبيلتين يجمع بينهما عداء قديم. وفي مجرى الكفاح الذي خاضته الدعوة بعد هجرتها إلى يثرب، بدأ الانقسام إلى أجنحة متضاربة الاتجاهات يتضح أكثر فأكثر. فكانت

هناك جماعة علي بن أبي طالب التي تضم أمثال عمار بن ياسر، وأبو ذر الغفاري وسلمان الفارسي. وجماعة عثمان بن عفان من التجار الصغار الذين علا نجمهم مع تقدم الدعوة. وكان عمار مصدراً خصباً للمناوشات بسبب تعرضه للازدراء الناجم عن كونه من العبيد السابقين. أما عليّ فكان مكروهاً من قريش - مشركيهم ومسلميهم. ولكلا الرجلين حجم كبير في نشاطات الدعوة كان يضاعف من فرص الاحتكاكات بالعناصر الأخرى.

بهذه الكتلة المشتتة، كان على محمد أن يكافح في سبيل دعوته. وربما كان لشخصيته الخاصة بوصفه نبياً تأثير روحي عميق في أوساط الكتلة. ويعطي الايمان بهذه الصفة وازعاً ذاتياً للتسليم بالأمر القرآني: (ماآتاكم الرسول فخذوه ومانهاكم عنه فانتهوا). ومن السهل أن نتصور كيف يكون تصرف جماعة دينية تجاه شخص مقدس يتلقى الوحي من السماء. ولكننا نعلم أن سلوك الانسان لايخضع لوازع معين. فهو أسير اعتبارات متعددة قد لايكون الايمان الديني أشدها بأساً. ومن هنا، فإن النظر إلى مركز محمد الديني كعامل حاسم، قد لايبدو مقبولاً على وجه الاجمال. وإذا كان محمد لم يغفل الاستفادة من مزايا وضعه الخاص لضمان هيمنته على أصحابه، فإن ذلك يأتي ضمن معرفة كافية بشروط الزعامة وسيكولوجية الأتباع. ويكشف تاريخ المغازي عن دور كبير لعبته النفعية إلى جانب الحماس الديني في الحروب التي خاضها محمد. وكانت قسمة غنائم الحرب قد صممت بطريقة ترضي هذا الحافز[5]. وفي كل الحروب، كان المقاتلون المسلمون يخرجون من المعركة بنتيجتين: القتيل يُرسَّم شهيداً يدخل في عالم القديسين وتضمن له الجنة، والمقاتل العائد يحصل

---

(٥) قسمت الغنائم بموجب الآية (٤١) من سورة الأنفال على الوجه التالي: خمس الغنيمة للنبي وأربعة أخماسها للمقاتلين توزعها القيادة عليهم بعد انتهاء المعركة.

على نصيبه من الغنيمة. وقد ضمن محمد، من الجهة الأخرى، لذوي القتلى معيشتهم فكان المقاتل يذهب إلى الجهاد وهو مطمئن إلى مصير أسرته من بعده.

وفي حقل المعنويات، أبدى محمد مهارة فائقة في استخدام بعض أجزاء الايديولوجيا الدينية لتعميق الحماسة وغرس روح التضحية في أوساط المجاهدين من أتباعه. ونلفت النظر في هذا الخصوص إلى:

القضاء والقدر - حتمية الموت - قدرية الرزق وإحالة تقسيمه إلى الخالق - ربط مايصيب الانسان من مصائب بإرادة الله - الصبر - التوكل، مشاركة الملائكة في القتال...الخ.

وتوضع على هذا الملاك مجموعة كبيرة من آيات القرآن والحديث النبوي، وهو المعيار القويم الذي يتعين الرجوع إليه في تفسير هذه النصوص، آخذين بنظر الاعتبار موضوعة أسباب النزول التي توخت ربط الآيات بالباعث على نزولها.

نأتي إلى المشكلات التي كان يثيرها الصراع بين الأجنحة المختلفة للمهاجرين والأنصار فنجد محمد يؤكد على أصحابه ضرورة الرجوع إليه في أي خلاف ينشب بينهم. ويأتي ذلك في سياق الآية التي حاولت إعطاءه سلطة آمرة في يثرب. وقد مرت الاشارة إليها. وكان في قضائه بينهم يتصرف بعدم انحياز ويمارس تذكيراً متواصلاً بالرابطة العريضة التي تسع الجميع وهي أخوة الاسلام. وأظهر محمد في سائر معالجاته للقضايا الناشبة بين أصحابه، أو المثارة ضده، مهارة، دهائية تعززها موهبة بلاغية كثيراً ماكانت تسعفه في اللحظات الحرجة. ومن المفيد أن نكتب المثال التالي من سيرة ابن هشام حيث وجه انتقاد شديد لطريقته في توزيع غنائم معركة حنين:

قال ابن هشام ماملخصه: إن رسول الله لما أعطى من تلك العطايا قريش وقبائل العرب ولم يكن في الأنصار منها شيء

وجدوا أنفسهم عليه حتى اتهموه بالتحيز إلى قومه. ودخل عليه سعد بن عبادة فقال: يارسول الله إن هذا الحي من الأنصار قد وجدوا عليك في أنفسهم لما صنعت في هذا الفيء الذي أصبت. قسمت في قومك وأعطيت عطايا في قبائل العرب ولم يك في هذا الحي من الأنصار منها شيء. قال: فأين أنت من ذلك ياسعد؟ قال: يارسول الله ماأنا إلا من قومي.. وهنا طلب منه أن يهيء له اجتماعاً خاصاً يحضره الأنصار وحدهم، إلا نفراً من المهاجرين سمح لهم بالحضور. فخطب النبي:

يامعشرالأنصار ماقالة بلغتني عنكم وجِدَة وجدتموها عليّ في أنفسكم ألم آتكم ضُلالاً فهداكم الله وعالة فأغناكم الله وأعداءً فألف الله بين قلوبكم؟ قالوا: بلى... الله ورسوله أمنّ وأفضل.

ثم استدرك: ألا تجيبوني يامعشر الأنصار؟

قالوا: بماذا؟

قال: أما والله لو شئتم لقلتم فلصدّقتم ولصُدّقتم. أتيتنا مكذّباً فصدّقناك ومخذولاً فنصرناك وطريداً فآويناك وعائلاً فآسيناك.

أراد بهذ الاعتراف أن يفتح قلوبهم عليه بعد أن صدمهم بالمن عليهم في بداية الخطبة..

ثم خلص إلى غرضه:

أوجدتم يامعشر الأنصار في أنفسكم في لعاعة(٦) من الدنيا تألفت بها قوماً ليسلموا ووكلتكم إلى إسلامكم؟

مفارقة فاضحة يضعها النبي بين أيديهم: أناس اشتريتهم بالمال،

---

(٦) اللعاعة هي الهندباء وأية نبتة رخوة رقيقة. ويعبر بها عن ضآلة الشيء.

وآخرون يؤمنون لأجل الايمان.

ويستطرد: ألا ترضون يامعشر الأنصار أن يذهب الناس بالشاة والبعير وترجعون برسول الله إلى رحالكم؟

ماذا سيقول الأنصار وهم مخيرون بين أن يمتلكوا الشاة والبعير أو أن يمتلكوا رسول الله؟

وبعد أن ضرب رسول الله هذه الضربة المحكمة واصل خطابه:

> والذي نفسي بيده لولا الهجرة لكنت امرءاً من الأنصار ولو سلك الناس شعباً وسلكت الأنصار شعباً سلكت شعب الأنصار الله ارحم الأنصار وأبناء الأنصار وأبناء أبناء الأنصار.

وهنا بكى الأنصار حتى اخضلوا لحاهم وقالوا: رضينا برسول الله قسماً وحظاً.

ولم يكن أمام الساخطين وهم يواجهون هذه المناورة الخطابية الذكيّة إلا الرضا..

وجوبه مرة بتحدٍ خطر، فقد ضاعت ناقته وهو معسكِر على طريق الشام في غزوة تبوك فأرسل من يبحث له عنها. وانتهز المنافقون الفرصة فتساءلوا: هذا محمد يزعم أنه يأتيه خبر السماء ولايدري أين ذهبت ناقته؟ وكان امتحاناً عسيراً، ولكنه رده بذكاء: إني والله لاأعلم إلا ماعلمني ربي... وفصل بذلك بين علمه الشخصي والوحي النبوي. وللتخلص من إحراجات مماثلة أكد القرآن أن النبوة لاتعني العلم بالغيب وجرّد الأنبياء من الحق بادعائه(٧).

---

(٧) الآية ـ٢٠) من سورة يونس و (٣١) من سورة هود.

وكان محمد على غاية من الدماثة وحسن الأدب. وتسجل الآية ١٥٩ من آل عمران: (فبما رحمة من الله لنت لهم ولوكنت فظاً غليظ القلب لانفضّوا من حولك...). ولما كانت العرب - خاصة في الجزيرة حيث البداوة على أشدها - لم تتعود الخضوع لعنف السلطة،(*) فإن هذه الخصال ضرورية لأية قيادة تنظمهم للعمل باتجاه أهداف تاريخية معينة. ومن الميسور أن تتوافر مثل هذه الخصال قبل السلطة ولكن الانتقال إلى السلطة يضعها على المحك. وغالباً ماتتراجع لحساب الخصال المعتادة لرجال الحكم. على أن تار يخ محمد بعد الهجرة، أي حين بدأ يمارس بعض مهام رجل الحكم، لايعطي دليلاً على تراجعه عن سيرته الأولى وقد وصف في صحيح البخاري وطبقات ابن سعد عن أبي سعيد الخُدري بهذا الوصف الأخاذ: «كان رسول الله أشد حياءً من العذراء في خِدرها». والوصف يختص به حين كان في المدينة لأن الخدري من الأنصار، وهو يأتي مكملاً لوصف القرآن له- آخذين بنظر الاعتبار أن سورة آل عمران من السور المدنية. وقد نظر كتاب السيرة إلى بساطة محمد على أنها خاصة بالأنبياء، كما يفهم من حكاية إسلام عدي بن حاتم. والواقع أنها تصلح لتمييز شخصية محمد عن شخصية الملك، وهو ماكان عدي بن حاتم يهدف إلى اكتشافه. ولكن هذه الخصال ليست على أي حال من الخوارق فقد تخلق بها من بعده نفر من خلفائه كما أننا نجدها اليوم لدى كثير من الحكام الشعبيين.

(*) راجع: اللقاحية الجاهلية في باب اضاءات.

بين الأخلاق والسياسة

واضحة للعيان نزعة القرآن الأخلاقية، كما هي أيضاً صفات محمد الذي وصفه القرآن بأنه على خلق عظيم. وقد تميزت أخلاقيات الاسلام، شأن سابقته المسيحية، بطابع وعظي عديم الحيوية مسرف في التجريد. مما يعكس الحرص على تقييد الانسان بقيود تؤدي في النهاية إلى تضييق المساحة التي يزاول فيها حريته الفردية. وبإمكاننا مستأنسين بحرفية الأوامر الأخلاقية في نصوص القرآن والحديث أن نلاحظ أن محمد قد أوصد أبواباً ربما استدعتها مصالح العمل السياسي. ومع التقيد بهذه الأوامر، فإن القدر المطلوب من حرية الحركة قد لايتوفر لقائد يحمل مهام صعبة كتلك التي كان على محمد أن ينهض بها. ولكننا نجد من الجهة الأخرى أن تاريخ السيرة يدحض هذا الفرض. ويقودنا ذلك إلى الخوض في مسألة العلاقة بين الأخلاق والسياسة في سيرة محمد بإلقاء نظرة على المجرى الذي اتخذته الأوامر والنواهي الأخلاقية على يديه.

التجسس

نهى القرآن عن التجسس بالآية ١٢ من سورة الحجرات. ويقتضي الالتزام الحرفي بحكم الآية الغفلة عن أمر خطير هو نوايا وتحركات العدو من جهة ونوايا وتحركات الأتباع من الجهةالثانية. أما في واقع الحال فإن لدينا مايدل على أن محمد كان على علم تام بما يجري في المدينة، خاصة في أوساط المناوئين له من اليهود والمنافقين[٨]. وقد تحدى القرآن الفئة الأخيرة بأنه يعرف نواياهم

(٨) المنافقون: أطلقت على جماعة من أهل يثرب لم توافق على الاسلام ولكنها دخلت فيه مجاراة للاتجاه الذي أصبح سائداً في محيطهم.

حيث تقول الآية ٦٤ من سورة براءة: (يحذر المنافقون أن تنزل عليهم سورة تنبئهم بما في قلوبهم. قل استهزئوا إن الله مخرج ماتحذرون..) ووردت وقائع نقلت فيها أخبار عن المنافقين وغيرهم إلى محمد، وتكشف قصة حاطب بن أبي بَلتَعة عن المدى الذي وصلت إليه استخبارات محمد في الداخل[٩]. أما التجسس على الأعداء فكان منظماً بصورة دقيقة. وينبه مستشرق معاصر إلى أن استخبارات محمد كانت من عوامل انتصاره على قريش وغيرها[١٠]. وبوصف مكة الخصم الأشد خطراً عليه فقد كانت ميداناً فسيحاً لهذا النشاط. ومن المحتمل أن تكون أدواته من بقي من أقربائه في هذه المدينة. وكان العباس بن عبد المطلب مقيماً في مكة حتى فتحها ولم يظهر اسلامه إلا بعد الفتح. ولكن علاقته بابن أخيه كانت وثيقة، قبل الهجرة وبعدها! وقد شارك في المفاوضات بين محمد وأهل يثرب في بيعتي العقبة وعمل على توفير ضمانات كافية تسبق انتقال محمد إلى يثرب. ومما يثير الانتباه خروج العباس مع قريش في حملتها الأولى على المدينة حيث وقعت معركة بدر. وكان معه عقيل وطالب ابنا أبي طالب أخوا علي. ووقع العباس وعقيل في أسر المسلمين. وفي رواية لابن هشام أن محمد أخبر أصحابه أن رجالاً من بني هاشم وغيرهم أخرجوا كرهاً وأوصى بعدم التعرض لهم. وقد يكون العباس قام في هذه الحملة بوظيفة الرتل الخامس لمحمد، لأن مكانته في مكة تمنعنا من قبول فكرة إكراهه على الاشتراك في حملة معادية لابن أخيه. ومن المفترض على أي حال أن يكون قد اشتغل في مكة عيناً له.

---

(٩) كان حاطب وهو من كبار الصحابة وأبطال معركة بدر قد دس رسالة سرية إلى أهل مكة يخبرهم فيها بالحملة التي أعدها محمد لفتح مدينتهم. واكتشف محمد خبر الرسالة قبل أن تصل إلى مكة فأرسل علي بن أبي طالب لكبس حاملها وإعادته إلى المدينة مخفوراً...

(١٠) انظر: مونتغمري وات في: Mohamed Prophet and Statesman

وقد شملت استخبارات محمد المطارح التي امتد إليها كفاحه السياسي والعسكري. ويستفاد من أخبار السيرة أنه كان مطلعاً على دقائق الأمور في الجزيرة العربية. وقد ساعده ذلك على تجنب خطر المباغتة، والتحرك - في نفس الوقت- في الاتجاهات المختلفة وفق حساب دقيق لاحتمالات أي موقف. ومن المؤسف أننا لانملك معلومات تفصيلية عن وقائع هذا النشاط ولا عن الكيفية التي كان يتم بها لأن طبيعته السرية تضيق من نطاق الاطلاع عليه وتقصره على القائد والمنفذ(١١).

الكذب:

وهو رذيلة خلقية ممقوتة من وجهة نظر الدين. وقد لعن الكذابون في القرآن، كما يرد في الحديث تشديد على حرمة الكذب. ولكن التحريم لايأتي على إطلاقه، فطبقاً لرواية مسلم - في الصحيح- أجيز الكذب في ثلاث حالات: الحرب والاصلاح بين الناس وكذب الرجل على زوجته. وتجمع الصحاح الستة، ومسند أحمد بن حنبل على حديث: «الحرب خدعة». وفي مجرى العمل نعثر بأشكال من التورية كان النبي يستعملها. والتورية شكل ملطف للكذب. ويخبرنا ابن هشام، أن رسول الله قلما يخرج في غزوة إلاّ كنّى عنها وأخبر أنه غير الوجه الذي يقصد له. وتخدم التورية هدف التمويه على الأعداء لضمان سلامة الحملة وتوفير عنصر المباغتة. ولهذا الغرض كانت

---

(١١) فرّق الفقهاء فيما بين اصطلاحين: تجسس وتحسس فحرّموا الأول وأباحوا الثاني. واعتبروا التجسس مايجري بين الناس والتحسس ماهو موجه ضد الأعداء ومرتكبي الجرائم. وأخرج أبو زرعة في تاريخه أن النبي نهى أصحابه أن يبلغوه عن بعضهم حتى يبقى سليم الصدر معهم جميعاً.

خطط محمد تنفذ بسرية تامة. ولدينا مثال مدهش على ذلك في قصة سرية عبد الله بن جَحش الذي أرسله محمد على رأس ثمانية أو اثني عشر مقاتلاً وكتب له كتاباً أمره أن لايقرأه حتى يسير يومين. وقد سار عبد الله بجماعته وبعد يومين فتح الكتاب فإذا فيه الأمر التالي: امض حتى تنزل نخلة بين مكة والطائف فترصد بها عير قريش [١٢] فتعلم لنا من أخبارهم. واتجه عبد الله إلى الموضع المذكور ونصب هناك كميناً لقافلة تجارية تعود لقريش فاستولى عليها.. ومن الصعوبة بمكان أن تصل المبالغة في التكتم إلى حد إخفاء وجهة الحملة والغرض منها، عن القائد، ناهيك عن الأفراد.

الاغتيال السياسي:

أورد الفخر الرازي في تفسير الآية ٣٨ من سورة الحج (إن الله يدافع عن الذين آمنوا إن الله لايحب كل خوان كفور) أن المؤمنين في مكة استأذنوا النبي على قتل المشركين الذين آذوهم سراً فنهاهم. وفي سنن أبو داود يرد الحديث القائل: «الايمان قيَّد الفتك. لايفتك مؤمن». يقصد بالفتك القتل غدراً. وفي سنن أبو داود وابن ماجة حديث آخر في المعنى نفسه: «أعفّ الناس قتلة أهل الايمان». ويستفاد منه أن المؤمن لايقتل غيلة ولايمثل في القتل[١٣].

ويدخل الاغتيال في باب الغدر المحرم في الشريعة. كما أن تقاليد الفروسية عند العرب لاتستسيغه. ولكن مصادر السيرة تسجل عدداً من حوادث الاغتيال التي وقعت بتدبير من محمد نفسه. وقد

(١٢) العير بكسر الأول: القافلة.

(١٣) التمثيل: المثلة وهي تعذيب الحي وتشويه الميت.

أوردت هذه المصادر أسماء أشخاص استهدفهم هذا التدبير[١٤].

يلحق بالاغتيال مايعرف بالبَيات وهو الاغارة على العدو ليلاً. وتروي المصادر الشيعية عن جعفر الصادق أن النبي لم يبيِّت عدواً قط، ويستخلصون منه كراهة الاغارة الليلية. وقد ذكروا من دواعي الكراهة مايجرّ إليه البيات من قتل النساء والأطفال وغيرهم ممن لايجوز قتلهم. ومن الفقهاء من أجاز البيات مستنداً إلى أن النبي شن الغارة على بني المصطلِق وهم غارّون أي غافلون. وربما وقع الخلط بين البيات والمباغتة في هذا الخبر. وقد اعتمد محمد في أكثر حروبه على مباغتة العدو كعامل سَوقي يضاعف من احتمالات كسب المعركة ولكنه لم يستعمل البيات للمضاعفات الانسانية التي يسببها.

---

(١٤) انظر تفصل هذه الأحداث في «الاغتيال السياسي في الاسلام» من هذا المجلد.
حاول المستشرق الانكليزي المعاصر مونتغمري وات في كتابه الآنف ذكره أن يدافع عن محمد ضد استغلال المؤرخين الغربيين لهذه الأفعال فذكر أن القتل كان في تلك الأزمان وفي ذلك المجتمع من الأمور المألوفة ومحمد إنما يجري في ذلك على عادة أهل زمانه.. ويعتمد هذا التبرير على الفكرة الشائعة في أوساط المثقفين الغربيين تجاه الشرق. فمنذ العصور السحيقة كان الشرق، ولايزال إلى اليوم، موطن البربرية والشقاوة حيث يشكل القتل ممارسة يومية لاتثير الاشكال. وطبقاً لمنطق الأستاذ وات فإن المؤرخين الغربيين قد جهلوا، أو تجاهلوا، هذه الحقيقة حين وجهوا اللوم إلى محمد لارتكاب بعض جرائم الاغتيال وكان عليهم أن يتناولوها في سياقها العام. وبالتأكيد لو أن محمد كان أوروبياً فإنه سيستحق هذا اللوم بالنظر إلى أن المجتمع الأوربي لم يألف مثل هذه الأفعال المنفرة..!! إن الأستاذ وات وزملاءه، يتكلمون بهذه الطريقة في مجتمع أباد الملايين من البشر في قارات آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية واستراليا فضلاً عما أباده من بني جنسه. ولايزال منذ عدة قرون هو المصدر الوحيد لجرائم النهب والابادة والاغتيال على نطاق العالم كله.

الرشوة:

حرمت الرشوة بالآية ١٨٨ من سورة البقرة[١٥]. كما يتردد في بعض مصادر الحديث لعن الراشي والمرتشي والرائش[١٦]. وتستخدم الرشوة عادة في حالات التعامل مع أرباب الحكم والإدارة والقضاء. ولكنها تتصرف أيضاً إلى ميدان العمل السياسي والعسكري. فعندما تستأجر السلطة شخصاً من مواطنيها أو من غيرهم للقيام بمهمة سياسية أو لضمان تأييده لها أو سكوته عنها فمعنى هذا أنها ترشيه. والنوع الأخير من الرشوة استعمله محمد الذي سعى بهذه الوسيلة إلى شراء مؤيدين للاسلام من زعماء قريش وبعض القبائل القوية في الحجاز. وقد أطلق على هؤلاء اسم المؤلفة قلوبهم لأنهم لم يدخلوا الاسلام عن قناعة وإنما تقرب إليهم محمد بالأموال. وكان أول عطاء لهم من الغنائم التي جمعت بعد معركة حنين. ثم خصصت لهم حصة ثابتة في أموال الزكاة بموجب الآية ٦٠ من سورة التوبة التي بينت أصناف المستحقين للصدقات[١٧].

وكان مفهوماً أن عطاء المؤلفة قلوبهم هو رشوة؛ ففي تفسير الطبري قال عامر: «إنما كانت المؤلفة قلوبهم على عهد النبي فلما ولي أبو بكر انقطعت الرشى». ويشير ذلك إلى إيقاف دفع حصتهم في الصدقات في عهد أبو بكر. أما سبب انقطاعها في هذا الطور فيرجع إلى تمركز الاسلام في الجزيرة وانتفاء الحاجة إلى شراء

(١٥) نص الآية: ولاتأكلوا أموالكم بينكم بالباطل وتدلوا بها إلى الحكام لتأكلوا فريقاً من أموال الناس بالاثم وأنتم تعلمون

(١٦) راجع الماوردي – أدب القاضي – تحقيق محي السرحان . ج ١ ص ١٥٢– ١٥٣ ج٢ ص ٢٧١ و ٢٧٩ . وقد استقصى المحقق الروايات المختلفة للحديث
الرائش: من يتوسط في الرشوة بين الراشي والمرتشي.

(١٧) نص الآية: إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل..

المؤيدين. ولكن عمر أعاد العمل بهذه الخطة مستفيداً من فعل النبي وحكم آية الصدقات، ففي رواية لليعقوبي، استعملت فيها كلمة الرشوة كمرادف لعطاء المؤلفة قلوبهم، ورد عن عمر أنه كان يعطي المال لأشراف ودهاقين العرب رشوة لهم على طريقة المؤلفة قلوبهم[١٨].

ويبدو أن عمر لجأ إلى هذا الإجراء بعد فتح العراق مستهدفاً توطيد النفوذ الاسلامي فيه واستدراج الكوادر الادارية والعسكرية الكفوءة للعمل لحساب الفاتحين الجدد.

العهود:

نص القرآن في أكثر من موضع على وجوب احترام العهد وشدد النكير على من «ينقضون الميثاق» أي من لايوفون بعهودهم. واختصت العهود بأحكام مشددة شملت حالات التعاهد مع غير المسلمين. وهنا كان محمد أكثر تزمتاً في موقفه الأخلاقي إذ لم أعثر من استقراء تاريخ السيرة على أي حادثة نقضت فيها العهود اعتباطاً. على أن بعض العهود كانت تنقض من قبل الطرف الآخر كما هو في عهوده مع يهود المدينة. وكان اليهود هم المبادرون دوماً إلى التحلل من التزاماتهم، ابتداءً من خروجهم على ميثاق أول الهجرة.. ولكن النقض من جانب واحد كان يقابل برد فعل شديد من محمد. وقد أجلى بني النضير وبني قينقاع. واشتد على بني قريظة فأجرى لهم مذبحة أتت على كل مقاتليهم البالغ عددهم بين الستمئة والثمانمئة. وهي جريمة غير مبررة على الاطلاق ولا مثيل لها في تاريخ محمد. خاصة في علاقته باليهود الذين كان يكتفي بإخراجهم من المدينة أو فرض الخراج عليهم كما فعل مع يهود خيبر.

---

(١٨) انظر تاريخ اليعقوبي، ج٢، ص١٠٧ (ط النجف ١٣٥٣ هـ)

ويبدو أن محمد قد رسم على الرغم من ذلك أن لاتكون عهوده حاجزاً يمنعه من تجاوز منعطفات مصيرية. ومثاله ماحدث لمعاهدة الحديبية: إن أمد هذه المعاهدة كان عشر سوات يلزم محمد خلالها بعدم مهاجمة مكة وأحلاف قريش من القبائل. وقد جاءت المعاهدة في وقتها كسباً لمحمد، لأنها أول اعتراف واقعي به من قريش، خصومه الرئيسيين، كما مكنته من التفرغ للقبائل والنواحي الأخرى من الحجاز والجزيرة فاستطاع مد سيطرته على الكثير منها. ولكن العشر سنوات زمن طويل جداً في حساب القائد المحنك. ولما كان الاستيلاء على مكة هو مفتاح السيطرة على سائر أجزاء الجزيرة، بالنظر إلى أنها قد اكتسبت في ذلك الحين صفة المركز التجاري والديني لبلاد العرب، أي مايعطيها صفة العاصمة، فإن بقاء معاهدة الحديبية يعني تأخير إنجاز السيطرة على بلاد العرب. لهذا الاعتبار كان ينبغي وضع حد لهذه المعاهدة. ولكن محمد لايملك المبادرة إلى النقض التزاماً بموقفه المبدئي. فمكث يترقب الأحداث عسى أن تلد المبرر.. ولم يطل الانتظار، فبعد أقل من عامين على المعاهدة وقع اعتداء من قبيلة كنانة وهم من حلفاء قريش على خزاعة حلفاء محمد وشاركت قريش بالعدوان بإمدادها حلفاءها بالسلاح. وكان بين كنانة وخزاعة ثارات في الجاهلية. وعلى أثر ذلك ذهب وفد خزاعة إلى المدينة فأخبروا حليفهم بما جرى لهم. وصادف هذا الحادث في وقت كان محمد قد استكمل القدرة العسكرية التي تمكنه من اقتحام مكة. وهنا اعتبر تصرف قريش كافياً للتحلل من التزاماته بموجب عقد الحديبية. وقد مكنه ذلك من قيادة جيش قوامه عشرة آلاف إلى مكة وفتحها.

يمكن القول ان معاهدة الحديبية من أخطر الاتفاقات التي

عقدها محمد، فقد أحدثت في بدايتها تحولاً سريعاً في مركز القوة في الجزيرة العربية لصالح الاسلام، ثم أصبحت بعد ذلك عائقاً يمنع هذا التحول من الوصول إلي مداه المطلوب. ولهذا السبب نجد محمد يتحمس للمعاهدة رغم المعارضة التي جوبه بها من بعض رفاقه الذين اعتبروها تنازلاً مشيناً للمشركين. ثم يعود فيفكر في التخلص منها بعد أن استنفدت أغراضها. ويدل استغلاله للحادث المشار إليه على نواياه بشكل قاطع. وقد تقرر الزحف على مكة بمجرد وصول الوفد الحليف إلى المدينة وعرضهم قصة الاعتداء. وبذلك لم يتأخر فتح مكة عن الموعد الذي كان يجب أن يتم فيه.. وليس واضحاً ماإذا كان حادث الاعتداء على خزاعة عفوياً أو كان وراءه تدبير ما...

❖ ❖ ❖

تكشف المواد التي فحصناها آنفاً عن مرونة في الموقف الأخلاقي ربما اقترنت في بعض الأحيان بتقديم السياسة على الأخلاق. وبقطع النظر عن التجريدات التي يلجأ إليها منظرو الأخلاق في معالجتهم للسلوك السياسي فإن للأخير مطالبه الخاصة التي قد تبتعد أو تقترب من المبدأ الأخلاقي بمقدار مايقترن به الأخير من تزمت أو مرونة. وقد كان بمقدور محمد على أي حال أن يمتلك من حرية الحركة مالايقدر عليه واعظ ديني أو فيلسوف أخلاقي مهموم بتنظير المبادئ. ولقد أوضحت في مفتتح هذا الفصل أن محمد بدأ دعوته واعظاً دينياً ثم انتقل بعد الهجرة إلى رجل سياسة. وكان ذلك امتحاناً لقدرته على التكيف لمتطلبات وضع مغاير. وقد برهن على جدارته بما لايدع فرصة للتشكيك في عبقريته السياسية وفي حسن فهمه للمهام التي قدر له أن ينهض بها. ولو أنه اختار الطريق الأول نهجاً ثابتاً

لدعوته لاستحال عليه أن يكون أكثر من مسيح جديد، في زمان كان يستدعي نبياً من طراز آخر... وكان هذا هو ثمن الانتقال من النبوة إلى الدولة. ويشير بعض الكتاب إلى أن هذا الثمن لم يدفعه المسيح فاندحر، وأن محمد تكلفه فانتصر وكان انتصاره بمثابة ثأر للمسيح هو ماأدركه عمر بن الخطاب بالضربة التي وجهها إلى الرومان. ويجري في هذا السياق تأكيد مكيافللي أن الأنبياء غير المسلّحين لايفلحون. لكن من أهل الفكر من يرى في انتصا رالنبي المسلّح بداية أزمة لمفهوم النبوة تصادرها لحساب الدولة. ويفسر على هذا الأساس اختلاف الطور المدني عن المكي في نبوة محمد، ثم ماحدث بعد فتح مكة التي نسخت (نسخاً سياسياً) آية المستضعفين. وقد تطورت أحداث مابعد الفتح في خطوط الدولة الخالصة. ثم اتخذت لها بعد محمد مسارات أخرى. ولاندري ماذا كان سيفعل لو أن الله كشف له عن الغيب ليرى مذبحة كربلاء؟

ولعله فارق الدنيا ويده على قلبه من تلك الدولة التي أسسها في يثرب وأخذت مسارها النهائي بعد فتح مكة. لكنه على أي حال ماكان ليختار طريق آخر وهو يخطط للانتقال من النبوة إلى الدولة آخذاً العبرة من مأساة المسيح بمدلولها المغاير لمأساة الحسين.

الفصل الثاني

الخلافة

ذهب محمد بعد ان استكمل مسلمة الجزيرة العربيـــة من اليمن في أقصى الجنوب الغربي حتى البحرين في أقصى الشمال الشرقي . ولقـد بات من المسلم به حتى هذه اللحظة أن هذا النبي لم يأت لخلق جماعة دينية تعطـــي مالقيصر لقيصر و تنشغل في علاقة خالصة مع الله . إن الشكل الذي تمت عليه مسلمة الجزيرة - قوة الســلاح اولاً والتبشير الديني - قد أعطى هذه السيرورة معنى متميزا هو توحيد الجزيرة تحت زعامة واحدة . ولصالح هذه الزعامة تخلى النظام القبلي عن بعـــض المواقع، التي كان يحتلها كبديل عن السلطة، كمـا لم يعد في بلاد العرب أمير أو ملك صغير يتمتع بالسلطة على مطرح نفوذه السابق . إن الدخول في الاسلام كان يعني الاعتراف بسلطة المدينة، التي صارت تملك في آخر أيام محمد جيشاً قـوياً قـادراً على الوصـول إلى أي مكان من بلاد العـرب لإلزامـه بالإسلام .ومن هنا، فإن وصول الإسلام إلى الجزيرة العربية كان يعني ،الى جانب مغزاه الديني ، تغييراً سياسياً تمثل في ظهور دولة كبيرة تحكمها سلطة واحدة وتدار من مركز واحد. وفي سياقة هذا الوضع

كان يجب أن تثار مسألة من سيخلف النبي بعد وفاته، أي من سيحل محله في ممارسة سلطاته الدينية والدنيوية. وبذلك ظهرت قضية الخلافة. واصطلاح الخلافة مأخوذ من اللقب الذي أطلق على أول رجل مارس هذه السلطات بعد محمد وهو «خليفة رسول الله»[1]. وقد أطلق اللقب بعد اختصاره على كل من يتولى رئاسة الدولة الاسلامية حتى نهاية العصر الاسلامي.

السقيفة

يحتوي القرآن على بعض المصطلحات السياسية المتعلقة بالحكم كألفاظ الملوك والأئمة وأولي الأمر، ولكنه لاينص على تصور واضح للسلطة يمكن أن يتشكل منه مذهب سياسي معين. ومن المستبعد مع ذلك أن لايكون محمد قد فكر في مسألة الخلافة. وهناك بعض الدلائل على ميله لتعيين علي بن أبي طالب يتصدرها حديث غدير خُمّ الذي يقول فيه: «من كنت مولاه فعلي مولاه»، وهو من الأحاديث المتواترة طبقاً لتخريج الذهبي[2]. وصدور الحديث في السنة الأخيرة من حياة محمد يرجح ارتباطه بالتفكير في الشخص الذي سيخلفه، ولكنه لايرقى إلى أن يؤلف نصاً رسمياً على الخلافة كما أرادت الشيعة. وبالنظر إلى عموم كلمة (مولى) في هذا الحديث وعن اختصاصها القطعي بالولاية السياسية، فإن الغرض من الحديث يجب

---

(١) الكلمة مشتقة من جذرها العربي: خلف ضد قدام. وكل مايأتي بعد الشيء فهو خلف. وقد صيغت من فعله كلمة على وزن المبالغة «فعيلة» فقيل خليفة. وهو من الأوزان الشائعة في المسميات العربية. ثم اشتق من الخليفة مصدر على وزن فعالة، ويستعمل هذا الوزن لوصف الأشياء ذات الصلة بالمهن مثل تجارة وزراعة ورئاسة. فلذلك لاوجه لإرجاعها إلى أصل يوناني كما حاول الأب انستاس الكرملي متأثراً ببعض المستشرقين في سعيهم لإيجاد أصل غربي للموضوعات الشرقية..

(٢) انظر البداية والنهاية لابن كثير ٤/٢١٤

أن لايتعدى محاولة لتقبيل علي في أذهان المسلمين تمهيداً لخطوة أخرى لم تتم.

وفي ظروف انعدام خطة محددة للخلافة، اجتمع الصحابة بعد وفاة محمد للتداول في اختيار الخليفة. وقد كشفت المداولات في هذه الأثناء عن انقسام كتلة الصحابة إلى ثلاثة أجنحة:

الأنصار / جناح أبو بكر - عمر/ جناح علي بن أبي طالب.

وقد انتهت المداولات باختيار أبو بكر. ويستنتج من مجرى الأحداث أن ترشيح أبو بكر للخلافة كان قد تم الاتفاق عليه في حياة محمد وفق مخطط يبدو أنه أعدّ ونُفّذ بإتقان. ولعل من أعراض هذا المخطط تأخير حملة أسامة رغم إلحاح محمد على إنفاذها. وكان في الحملة أبو بكر وعمر وبعض أقطاب كتلتهما. ولو تحرك أسامة في الموعد المحدد له، وقد صادف موت محمد، لكان من المحتمل أن يفلت الزمام من أيديهم. يضاف إلى ذلك معارضة طلب النبي عندما اشتد عليه المرض دواة وقرطاساً ليكتب لهم كتاباً قال إنهم لن يضلوا من بعده[٣]. وكان قطب المعارضة لهذا الطلب عمر. وقد بلغ من تشدده حد اتهام النبي بالهذيان. ويفسر طلب النبي بأنه كان ينوي النص على تعيين علي بن أبي طالب. وليس لهذا التفسير مايؤيده بشكل قاطع. ولاسبيل أيضاً لمعرفة السبب الذي حدا بعمر إلى معارضة الطلب سوى تخوفه من أن يحتوي الكتاب على أمور تؤثر في تنفيذ خطتهم، سواء كانت خلافة علي أم أموراً أخرى.

أما رجحان كفة أبو بكر فيرجع، آنياً، إلى:

١- عدم اتفاق الأنصار على مرشحهم - سعد بن عَبادة. فقبيلة

(٣) روي الحديث في طبقات ابن سعد وصحيح البخاري. وبالنظر لما فيه من تجريح لعمر بن الخطاب فإن احتمال الثقة به كبير لأن ابن سعد والبخاري سنيان متطرفان ومن الصعب أن يتقبلا حديثاً كهذا مالم يكونا واثقين منه...

الأوس ترددت في منحه التأييد لكونه خزرجياً. كما أن الخزرج لم تتفق عليه لظهور منافسين له في زعامتها.

٢- تخلف علي بن أبي طالب عن حضور مداولات السقيفة وانفراد أبو بكر ورفاقه باستثمار صلة القربى بالنبي لإثبات أحقيتهم بخلافته.

فضلاً عن ذلك، أظهرت الوقائع اللاحقة أن جناح أبو بكر - عمر أكثر انسجاماً مع النهج الذي استقرت عليه سياسة محمد. وقد سار أبو بكر وعمر على خطة الموازنة بين الاتجاهات المتعارضة في كتلة الصحابة، وهي خطة توفيقية توخت تجميع المؤمنين حول القيادة لخدمة أهداف مشتركة تتمثل حينئذ في تعزيز الدعوة ومد رقعة الدولة. وكانت سياسة أبو بكر وعمر بخصوص هذه الأهداف استمراراً لسياسة محمد، وقد ذهبا فيها إلى المدى الذي كان محمد يطمح إلى بلوغه، خاصة بعد أن توطد نفوذ الاسلام في الجزيرة فطفق يصوب النظر، في آخر أيامه إلى الأقطار المجاورة. ويعطي هذا في حد ذاته تفسيراً مقبولاً لسهولة استتباب الأمر لهذا الجناح وعدم حدوث انشقاقات خطيرة ضد أبو بكر وعمر كتلك التي حدثت ضد عثمان أو علي.

الدلالات المستخلصة من بيعة أبو بكر

بويع أبو بكر بالخلافة في اجتماع السقيفة الذي انعقد يوم وفاة محمد كما بينا. وقد حضر الاجتماع أكثرية الصحابة من المهاجرين والأنصار وتخلف عنه أقرباء النبي لانشغالهم به. ويستدل من مناقشات السقيفة أن المرشحَين الرئيسيَّين سعد بن عبادة وأبو بكر كانا يسعيان إلى انتزاع موافقة المؤتمرين على البيعة لأحدهما. وقد

تبودلت خطب عرض فيها المرشحان ومؤيدوهما مزايا كل منهما والمبررات الداعية إلى استحقاقه للخلافة. ومن الطبيعي أن تدور المباراة حول الخدمة التي قدمها الفريقان للدعوة الاسلامية، ودرجة العلاقة بالرسول. واستعمل في السقيفة شكل بدائي من التصويت وهومصافحة المرشح دليلاً على الموافقة. وسميت هذه المصافحة بيعة.

نظر بعض المعاصرين إلى ماجرى في السقيفة على أنها عملية انتخابية بالمفهوم الحديث. لكن إعمال النظر في المدلول التاريخي لاجتماع السقيفة وبيعة أبو بكر تظهر أنهما جريا وفق مبدأ مغاير لاعلاقة له بالمبدأ الانتخابي المعروف حالياً. ومن الميسور أن نتعرف طبيعة هذا المبدأ عندما نعلم أن اجتماع السقيفة لم يكن شاملاً لجميع المسلمين وإنما اقتصر على زعماء المهاجرين والأنصار، إذ لم تردنا إشارة إلى حضور عناصر أخرى من خارج المدينة. ولما بويع أبو بكر في السقيفة من قبل أكثرية الحاضرين اعتبرت بيعته ملزمة لسائرالمسلمين واتهم الممتنعون عن البيعة بالخروج على رأي الجماعة. ويعني ذلك أن رأي أكثرية المهاجرين والأنصار التي بايعت أبو بكر قد اعتبر معبّراً عن رأي المسلمين كلهم. فإذا تجاوزنا بيعة السقيفة وجدنا مجموعة من الروايات ترجع بمجملها إلى صدر الاسلام وفيها نصوص صريحة على حصر حق اختيار الخليفة في المهاجرين والأنصار. وفيما يلي عرض موجز لهذه الروايات:

في الأخبار الطوال قال أبو حنيفة الدينوري أن الحسن بن علي أشار على أبيه بعد مقتل عثمان أن ينتظر طاعة جميع الناس من جميع الآفاق قبل أن يقبل بالخلافة، فرد عليه قائلاً: إن البيعة لاتكون إلا لمن حضر الحرمين من المهاجرين والأنصار فإذا رضوا وسلموا وجب على جميع الناس الرضا والتسليم(٤). وفي رواية أخرى ينقل

---

(٤) الأخبار الطوال، ص ١٤٧ (ط. مصر ١٣٣٠ هـ)

الدينوري كلاماً لعلي بن أبي طالب جاء فيه: إنما الأمر للمهاجرين والأنصار فإذا اجتمعوا على رجل مسلم وسموه إماماً كان ذلك لله رضا[5]. وذكرالدينوري أن هذا الكلام جاء في كتاب له إلى معاوية. وفي تاريخ الخلفاء الراشدين المعروف بالامامة والسياسة رأي مماثل ينسب إلى الحسن بن علي أورده تعقيباً على ترشيح أبو موسى الأشعري لعبد الله بن عمر بدلاً من علي. قال الحسن «إن عبد الله بن عمر لم تُجمع عليه المهاجرون والأنصار الذي يعقدون الإمامة ويحكمون على الناس»[6]. ويذكر الطبري عند استعراضه للمناقشات التي دارت حول المرشح للخلافة بعد مقتل عثمان أن أهل مصر قالوا لأهل المدينة: «أنتم أهل الشورى وأنتم تعقدون الإمامة وأمركم جائز على الأمة فانظروا رجلاً تنصبونه ونحن لكم تبع»[7]. وفي نهج البلاغة خطاب يقول فيه علي: «لئن كانت الإمامة لاتنعقد حتى يحضرها عامة الناس فما إلى ذلك سبيل ولكن أهلها يحكمون على من غاب عنها»[8]. والمقصود بأهلها لايتعدى المهاجرين والأنصار.

واضح إذن، أن حق اختيار خليفة محمد ابتداءً من أبو بكر قد انحصر في المهاجرين والأنصار طبقاً لما حصل في السقيفة، وماصرحت به النصوص المعروضة آنفاً. وينطلق هذا الحصر من كون المهاجرين والأنصار هم الكتلة التي تحملت أعباء الكفاح إلى جانب محمد. وتمثل هذه الكتلة قوام الدعوة الذي اكتسب منذ الأوان

---

(٥) المصدر السابق، ص١٥٨

وقد ورد نص الكتاب أيضاً في نهج البلاغة مع اختلاف يسير حيث جاء هنا: (إنما الشورى) بدلاً من (إنما الأمر) وذكرت كلمة رجل مجردة من الوصف. (انظر جـ ٣، ص ٨ محمد عبده).

(٦) الإمامة والسياسة، ص ١٢٨ ـ ط. المكتبة التجارية).

(٧) الطبري جـ٣ ، ص ٤٥٥ (ط. الاستقامة مصر ١٩٣٩). والمقصود بأهل مصر الثائرون الذين قدموا إلى المدينة من مصر وشاركوا في الانتفاض على عثمان.

(٨) نهج البلاغة، جـ ٢ - ١٠٥.

الراشدي قدسية خاصة كطليعة للاسلام. وقد اعتبرت ممارسة المهاجرين والأنصار لحق الانتخاب محققة لأهداف الشورى بقطع النظر عن رأي بقية المسلمين. وينبني هذا المبدأ على إنكار حق الاستفتاء العام وإعطاء انتخاب رئيس الدولة في مقابل ذلك مفهوماً حزبياً. وهو تقليد جرت عليه الحركات السياسية التي تعتمد في كفاحها من أجل السلطة على قوام محدد كما هو حال الدعوة الاسلامية.

لدى البحث عن الكيفية التي مارس بها المهاجرون والأنصار مهمة اختيار الخليفة فإنها لم تكن واحدة. ففي بيعة أبو بكر تجسيد معين للاختيار عن طريق الكتلة الحاكمة، في حين حصل خرق لهذا المبدأ في استخلاف عمر بوصية من أبو بكر. أما الطريقة التي اتبعها عمر في اختيار الخليفة من بعده فقد روعي فيها تمثيل الاتجاهين الرئيسيين في جناح المهاجرين وهما: الارستقراطية القرشية، وجماعة علي. مثلت الأولى بأربعة هم: عثمان بن عفان، عبد الرحمن بن عوف، سعد بن أبي وقاص، طلحة بن عبيد الله. والثانية بعلي وعضو تردد بين الاتجاهين هو الزبير بن العوام. وقد نجحت الأرستقراطية بحكم أغلبيتها في لجنة الشورى في دفع أحد ممثليها إلى الخلافة وهو عثمان بن عفان عبر مناورات انتخابية جرت في الاطار العام للكتلة. وفي بيعة علي بن أبي طالب نجد حالة استثنائية ناتجة عن الظروف التي استخلف فيها وهي ظروف سيطرة جمهور الثائرين على الوضع العام كما سيأتي بيانه في الفصل القادم. وقد اختير علي للخلافة من قبل هذا الجمهور مباشرة، وهو مايعكسه احتجاج علي، في نصوص تنسب إليه ببيعة العامة له. أما خلافة الحسن بن علي فكانت نموذجاً لولاية العهد، لامن جهة النص الرسمي لأن علي لم يوافق على ذلك وإنما من جهة الدافع الذي أملى اختيار الحسن وهو

كونه الابن الأكبر للخليفة. ويرجع هذا التنوع في الأشكال التي استخلف بها الراشدون الخمسة إلى الصراعات الحادة التي كانت تمزق الكتلة الحاكمة، مع الافتقار إلى تقليد رسمي يحدد الشكل الذي يصار فيه إلى تحقيق رغبة الأكثرية طبقاً لمبدأ الشورى.

معنى الشورى

جاءت الشورى في آيتين من القرآن (١٥٩) من آل عمران «وشاورهم في الأمر» و(٣٦) من الشورى «والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم». وفسرت بعدم الانفراد في الرأي/ فما لم يجتمعوا على رأي لم يقدموا عليه كما يقول الفخر الرازي. وتحمل الشورى طبقاً لهذا التفسير بذرة الروح الجماعية المضادة للاستبداد.

رافقت اصطلاح الشورى منذ عهد الراشدين ممارسات تعرضه على أنه رأي الجماعة. وتقابلنا في بعض الأحوال اقتراحات تطالب بأن «يصير الأمر شورى» وتعني هذه العبارة طرح القضية على الجمهور لأخذ رأيه. ويحدث ذلك إما في حالات الخلاف داخل إحدى الكتل حيث يصار حسماً للخلاف إلى استشارة جمهور الكتلة، وإما في حالات الانتفاض على الخليفة وعندئذ يكون الغرض من هذا الشعار الاحتكام إلى جمهور المسلمين في موضوع الخلاف. وقد توسعت الشورى بعد الراشدين لتكون: «حق مجموع المسلمين في اختيار الخليفة» بعد أن كانت «حق المهاجرين والأنصار في اختياره».. وضمن هذا الإطار استخدمت من قبل المعارضة في كفاحها من أجل خلافة يرضى عنها الجمهور، وكدليل شرعي على عدم استحقاق الخلفاء في الدولتين الأموية والعباسية للخلافة. وانتقلت فكرة الشورى بهذا

المعنى إلى الفقه فاعتبرت الخلافة غير شرعية إذ استندت إلى القهر والغلبة واشترط لصحة الاستخلاف استناده إلى الشورى، وهذا رأي أغلبية الفقهاء، وقد شذّت عنه فرقتان: الحنابلة الذين أجازوا أن تكون الخلافة بالقهر والغلبة، والشيعة الذين قيدوا الخلافة بالنص.

إن هذا التوسع في مفهوم الشورى يتطابق مع تطور الأحداث. فانتهاء حقبة المهاجرين والأنصار ألغى عملياً حصر الاستخلاف بهم. وبالنظر إلى أن التفكير في خلافة تحظى بتأييد الجمهور لم يتوقف، فقد اتجه الفكر السياسي نحو اعتبارالشورى معياراً لصحة الاستخلاف. وبذلك كان لابد أن تكتسب الشورى هذا المفهوم الواسع فتخرج من أسار الكتلة. ومن الناحية النظرية، يتضمن هذا الاتجاه تصوراً مباشراً لديمقراطية الحكم في المجتمع الاسلامي لايشمل فقط خطوة انتخاب الخليفة بل يتعداها إلى تحديد حدود لتصرفات الخليفة يتوقف على مراعاتها بقاؤه في الحكم، ومع الإخلال بها تعتبر بيعته باطلة، ويجوز خلعه. ولكن الشورى الاسلامية تعاني ضمن هذا المفهوم نقصين خطيرين: أولهما أنها تحصر حق الاختيار في المسلمين وتحجبه عن أهل الذمة، الذين قبلهم الاسلام مواطنين في مجتمعه. ومع أن هذا الحصر لايسلب المبدأ - على صعيد التطبيق - مدلوله الديمقراطي مادام مطبقاً في مجتمع أكثرية أفراده مسلمون، فإن إخضاع حق الاختيار لشرط العقيدة - دينية أم سياسية- يتنافى مع الديمقراطية.. الثاني افتقاره إلى تقنين للشكل الذ ي يمارس المسلم بموجبه حقه في انتخاب خليفته، وانعدام المؤسسة السياسية المفترض أن تتم هذه السيرورة عن طريقها. وقد أدى ذلك إلى تجريد الشورى من الضمان الرسمي (القانوني) اللازم للعمل بها.

حاول الفقهاء معالجة النقص الأخير باستحداث قاعدة للاختيار

الشرعي تستند إلى فئة تسمى أهل الاختيار أو أهل الحل والعقد تتألف من مجتهدين حائزين على ثلاثة شروط:[٩]:

١- العدالة.

٢- العلم الذي يتوصل به إلى معرفة من يستحق الإمامة.

٣-الرأي والتدبير المفضيان إلى حسن الاختيار.

إن النص على حصر أهل الحل والعقد في المجتهدين يعكس الميول المعادية للسلطة القائمة واتجاه الفقهاء إلى تأكيد سلطة الشريعة. وهنا يقول الفخر الرازي إن أهل الحل والعقد هم العلماء وهم أولو الأمر المطلوبة طاعتهم، وأما طاعة الأمراءوالسلاطين فغير واجبة قطعاً بل الأكثر إنها تكون محرمة لأنهم لايأمرون إلا بالظلم[١٠]. على أن الفقهاء عدلوا في العصور المتأخرة عن هذا المبدأ فاعتبروا الشورى حقاً خاصاً بالأشراف والأعيان الذين منحوا صفة أهل الحل والعقد[١١]. واختلفوا حول عدد أهل الاختيار الذين يتولون نصب الإمام. وطرحت في هذا الشأن ثلاثة آراء. يرى الأول وجوب اتفاق أهل الحل والعقد من كل بلد على المرشح حتى تتحقق الموافقة العامة عليه. ويضع الثاني حداً أدنى للنصاب الذي يصح به الاختيار ستة أشخاص، وهو العدد الذي تتألف منه لجنة الشورى التي ينسب تأليفها إلى عمر بن الخطاب.

الثالث ينزل بالحد الأدنى إلى ثلاثة يتولاها أحدهم بموافقة الاثنين احتجاجاً بعقد النكاح الذي يصح بحضور ولي وشاهدين. والرأي الأخير يصدر عن قياس سطحي يفترض علة مشتركة بين

---

(٩) انظر: الماوردي – الأحكام السلطانية. ط، القاهرة ١٩٦٠)
أبو يعلى – الأحكام السلطانية، ص٣ (ط، القاهرة ١٩٣٨).

(١٠) التفسير الكبير، الآية ٥٩ من سورة النساء.

(١١) التعديل المتأخر لهذه الصفة هو من ثمار المصالحة بين الفقهاء والدولة التي تلت طور المقاطعة في القرون الأولى.

عقد النكاح المقتصر على العلاقة بين شخصين والمفضي إلى تكوين أسرة وبين عقد الخلافة الذي يتعلق بمصير أمة بكاملها. وهو نموذج للاستخدام القاصر لأصول الاستنباط الذي هو، بدوره، من نتائج دخول المنطق الشكلي (منطق ارسطو) في الدراسات الفقهية.

بينت آنفاً أن قاعدة أهل الحل والعقد جاءت كمحاولة لعلاج مسألة الافتقار إلى تقنين يحدد الشكل الذي يجب أن يصار به إلى انتخاب الخليفة تحقيقاً لمبدأ الشورى. ويمكننا أن نلاحظ أن هذه القاعدة قد وضعت أيضاً للتعويض عن الاستفتاء العام.وقد مرت بنا عبارة نهج البلاغة التي تقول: لئن كانت الإمامة لاتنعقد حتى يحضرها عامة الناس فما إلى ذلك سبيل.. ويضع الغزالي هذه الفكرة في صيغة تكشف عن مدلولها بشكل أفضل. يقول الغزالي: إن إجماع الخلق في جميع أقطار الأرض غير ممكن لأن ذلك مما يُفتقر فيه إلى انتظارمدة عساها تزيد على عمر الإمام[١٢] وانتظار هذه المدة الطويلة يرجع بطبيعة الحال إلى صعوبة المواصلات.ويعني هذا بدوره استحالة الاستفتاء العام أي استحالة تطبيق الشورى بحرفيتها. وتتضمن قاعدة أهل الحل والعقد حلاً واقعياً لهذا الإشكال. وقد أوضح الغزالي أن من يختارالامام يجب أن يكون ممثلاً لرأي الأكثرية بحيث «إذا مال إلى سبب مالت بسببه الجماهير ولم يخالفه إلا من لايكترث بمخالفته»[١٣]. ويدخل شرط الغزالي في باب النيابة المفترضة التي أثيرت فيما بعد من قبل بعض المفكرين السياسيين الانكليز. وقد كتب ادموند برك سنة ١٧٩٢ يقول عن

---

(١٢) فضائح الباطنية ١٧٥ (ط. القاهرة ١٩٦٤).

(١٣) م.س ١٧٧ . يعرض الغزالي هذا الرأي الحصيف في الفصل الذي عقده للبرهنة على صحة استخلاف المستظهر بالله، خليفة زمانه. وقد استنتج منه مطابقة مبدأ ولاية العهد للشرع لأن من يعقدها وهو الخليفة يصدق عليه افتراض «التعبير عن إرادة الأمة». ونجد في هذا الاستنتاج مثالاً للتبذير في العبقرية حيث توضع فكرة سياسية على هذا القدر من الحصافة في خدمة قضية تافهة كهذه.

وضع البرلمان الانكليزي في عهده «وإن كان قسم صغير جداً من الشعب البريطاني هو الذي يصوت فعلاً لاختيار أعضاء البرلمان فإنه يفترض في هذه الهيئة أنها تمثل مصالح الشعب بأسره»(١٤). وقد يكون المبدأ سليماًبحد ذاته وإن كان صادراً عن دوافع مماثلة لتلك التي أملته على الغزالي، إذ أن بيرك كان يريد أن يبرر حرمان طبقات معينة من الشعب حقها في التصويت، الذي كان عند ذاك محصوراً في طبقة النبلاء.

على أن قاعدة أهل الحل والعقد لم تَخْلُ هي الأخرى من إشكال. فالفقهاء لم يبينوا الطريقة التي تتألف هذه الهيئة بموجبها. ولم يوضح الغزالي أيضاً كيفية الوصول إلى ذلك الشخص الذي يفترض أنه يمثل الجماهير. وإذا كان سياسيو الصدرْ الأول قد حلوا هذا الإشكال بالنص الصريح على المهاجرين والأنصار كهيئة تحتكر حق اختيار الخليفة، فإن اختفاء هذه الهيئة ترك فراغاً لم يكن من الميسور ملؤه. ومن المحتمل أن يكون ذلك راجعاً إلى الصفة النظرية البحتة لقاعدة أهل الحل والعقد. فهذه القاعدة لم تتقرر في مضمار السياسة العملية وإنما قررها الفقهاء من خلال تناولهم للأسس الشرعية للخلافة. وقد أدرجت الخلافة ضمن موضوعات الفقه لغرض لايتعدى، في النهاية، إشباع حاجة دراسية. ولاننسى أن الفقه الاسلامي حافظ في عصره الذهبي على خصوصيته كعلم وتطور في منأى عن التماس مع الدولة. ومع أنه قد جرت في بعض المباحث تلبية بعض مطالب الوضع الراهن - كما هو الحال في معالجة مبدأ ولاية العهد المرفوض من الشريعة - فإن معالجة الفقه كفرع من فروع المعرفة الاسلامية كانت هي الغالبة في ذلك العصر.

---

(١٤) نص الرأي الذي أدلى به المفكر السياسي الانكليزي مقتبس حرفياً من كتاب: The Governing of men تأليف أوستن رني. والكتاب يعبر عن اتجاهات السياسة الأمريكية الراهنة. ترجمه إلى العربية تحت عنوان (سياسة الحكم) حسن علي الذنّون - بغداد ١٩٦٤.

مهما يكن، فإن هذه القاعدة قد اختصرت الموافقة العامة إلى إرادة جزئية يفترض أنها تمثل إرادة المجموع. ولو قدر للشورى أن تظل مقياساً لشرعية الخلافة فإن السبيل الوحيد لتطبيقها سيكون قاعدة أهل الحل والعقد. وذلك في ضوء التحفظ الذي يورد على مبدأ الشورى حين ينظر إليه على إطلاقه، أي حين يراد به أن يؤدي معنى الاستفتاء العام. والتحفظ مختص كما قلنا بصعوبة المواصلات. وبغير هذا الحل تبقى الشورى غصناً في سدرة المنتهى لاتناله الأيدي. على أن حال الشورى هو حال أية محاولة ديمقراطية في ظرف مماثل. وقد رأينا كيف تلاشت ديمقراطية المدن اليونانية عندما أصبحت اليونان دولة واحدة. وماقاله الغزالي بشأن استحالة جمع الموافقات على الخليفة ينطبق تماماً على وضع اليونان. إن التصويت العام كان ميسوراً ضمن حدود دولة المدينة حيث لم يكن من الصعب على مدن كإسبارطا أو أثينا أن تجمع رجالها الأحرار في مجلس واحد. ولكن الصعوبة تنشأ حالما تتوحد المدن في دولة كبيرة، ، وذلك لعدم إمكان جمع مواطني المدن كلها في مجلس واحد أو جمع أصواتهم وإرسالها إلى المركز، فكلتا العمليتين تتوقف على توافر وسيلة اتصال سريعة لتيسير حضور المندوبين أو وصول الأصوات في وقت مناسب. ومع الافتقار إلى هذه الوسيلة يبقى على المفكرين أن ينهمكوا في تفصيل المبادئ وللطغاة أن يحكموا على طريقتهم الخاصة. ومن دون تردد يجب التأكيد أن تمثيل السكان بالاستفتاء العام ليس ممكناً إلا في عصر المواصلات السريعة، العصر الحالي(١٥). وخلاصة مايسعنا قوله

---

(١٥) في مثل تلك الظروف، ربما كان النظام «البرلماني» في اليمن القديمة أكثر واقعية من ديمقراطية اليونان وشورى المسلمين. وكان نظام الحكم في اليمن يتألف من ملك مقيد بسلطة تمارسها مجالس وهيئات نيابية تتألف من ممثلي القبائل. وليس لدينا معلومات عن الطريقة التي كان يتم بها اختيار المندوبين. انظر: التاريخ العربي القديم، لمجموعة من العلماء الغربيين. ترجمة واستكمال فؤاد حسنين علي، ص ١٣٢– ١٤٣.

أن الشورى الاسلامية كانت مرحلة في تطور الديمقراطية ولم يتهيأ لها أن تشكل نظاماً كاملاً قائماً بذاته في هذا المجال.

الخلافة والملكية

مر بنا أن لفظ الخليفة تطرق إلى التداول عند بيعة أبو بكر كتعبير عفوي عن صفة الرجل الذي خلف محمد، فصار ينادى «خليفة رسول الله». وقد حمل هذا اللقب مضمونه منذ البداية.، فمن يخلف رسول الله هو بالضرورة استمرار لمركزه، لأهدافه، لسياسته. وهو أيضاً قائم بنفس الوظائف الدينية التي كان يقوم بها الرسول مع فرق واحد وهو أن الخليفة ليس نبياً. وحين نعود إلى محمد في سلوكه داخل الجماعة التي كان يقودها حتى اللحظة التي اتسعت فيها رقعة نفوذه لتشمل الجزيرة كلها، لانلمس لديه اتجاهاً نحو فرض شخصه كحاكم من طراز الملوك. وكانت طريقة حياته وشكل علاقته بجمهوره من البساطة إلى درجة مرموقة. وقد مر بنا أن هذه الصفة قد استخدمت لتمييزه كنبي، في حين نلمس في مصادرالسيرة إصراراً على استبعاد كل مايشعر بأنه كان يتصرف على شاكلة ملوك زمانه (١٦). وكان طبيعياً لذلك أن لايتسمى «خليفة رسول الله» بالملك وأن تشير الخلافة في بداية نشوئها إلى طراز من الحكم لايشبه الملكية إلا في ناحية واحدة وهي قيام الخليفة بالحكم مدى الحياة. وقد سار أبو

---

(١٦) انظر: حكاية إسلام عدي بن حاتم في الطبري - حوادث سنة ٩ للهجرة. أيضاً: الكلاعي الأندلسي في «الاكتفاء» والمقريزي في «امتاع الأسماع» حيث يرد قول أبو سفيان للعباس حين كان ينظر إلى جيوش محمد تتدفق على مكة: لقد أصبح ملك ابن أخيك عظيماً. وجواب العباس له: إنها النبوة.. وفي مصدر شيعي عن ابن مسعود: أتى النبي رجل يكلمه فأرعد فقال: هون عليك فلست بملك. إنما أنا ابن امرأة تأكل القد - مكارم الأخلاق للطبرسي الابن ص١٢. والقد: بالكسر الجلد. وهو طعام من لايملك شيئاً.

بكر وعمر على نهج محمد، وشذ عثمان عنهما في طريقة العيش - إذ كان هذا الصحابي ارستقراطي النزعة حتى قبل الخلافة - ولكن العلاقة بينه وبين الجمهور لم تتعقد كثيراً على الرغم من اتباعه أسلوب التنكيل بالمعارضة، لأن عثمان لم يحتجب عن الناس وكان من اللين والبساطة مما دفع إلى اتهامه بالضعف، أما عهد علي بن أبي طالب فكان عودة إلى عهد عمر سواء في العلاقة بالجمهور أم في طريقة العيش.

يرد عند ابن سعد والطبري أن عمر طرح على جلسائه سؤالاً جاء فيه:

ملك أنا أم خليفة؟

وقد أجابه أحدهم:

الخليفة لايعطي إلا حقاً ولايأخذ إلا في حق. والملك يعسف الناس فيأخذ من هذا ويعطي هذا.

وبصرف النظر عن صحة الرواية فمن الواضح أنها تكرس التمييز بين الخليفة والملك عند المسلمين. وقد تركز الفرق هنا على السياسة المالية.، فالخليفة يتصرف في المال تبعاً للحق والملك غير مقيد بهذا الشرط. ولكن الرواية لم توضح حدود الحق ومعناه. على أن المعيارالأهم لتمييز الخلافة عن الملكية إنما يكمن في طريقة الوصول إلى الحكم. فالملكية تعتمد في انتقال السلطة من السابق إلى اللاحق على ولاية العهد. أما الخلافة فتعتمد كما بينا على الشورى. وتجريدها من هذا المنطلق يعني السقوط في الملكية. وقد عانى معاوية صعوبات جمة في تثبيت حق الوراثة للخليفة واعتُبر إجراؤه في تعيين ولده يزيد ولياً للعهد عودة إلى (دين الهرقلية والكسروية) أي إلى الملكية(١٧). وبسبب ولاية العهد نظرت المعارضة، وبضمنها

(١٧) انظر ابن عبد البر - الاستيعاب جـ٢، ص ٤٠٥. الأغاني جـ١٧، ص ٢٥٧ -ط. القاهرة. الخوارزمي - مقتل الحسين جـ١، ص ٥٦٨ - ط. النجف، الإمامة والسياسة، ص ١٥٩.

الأجيال الأولى من الفقهاء، إلى الخلافتين الأموية والعباسية على أنها تسلط غير شرعي. ونجد في خلافة عمر بن عبد العزيز مثالاً لهذا الموقف المتشدد من ولاية العهد. فبعض الفرق المعارضة أيدت سياسة عمر بعد أن اتضح أنها تجري في خط مغاير لأسلافه. لكن عمر جاء إلى الخلافة عن طريق ولاية العهد، إذ أوصى به سليمان بن عبد الملك واستخلف بناء على هذه الوصية. وبالتالي فالطريقة التي وصل بها عمر إلى الخلافة باطلة. وللتخلص من هذا الإحراج لجأت المعتزلة إلى المغالطة فادعت أن عمر استحق الخلافة لالأجل العقد المتقدم من سليمان وإنما لأجل رضا أهل الحل والعقد[١٨]. ومن الثابت أنه استخلف بإرادة سليمان وقد عرفنا في الفقرة السابقة من هذا الفصل أن أهل الحل والعقد لم يظهروا إلا في كتب الفقهاء وأن الكلمة الحاسمة في تعيين الخليفة اللاحق كانت منذ الأوان الأموي للخليفة السابق وحده. على أن رأياً ينسب إلى سفيان الثوري قد وضع المسألة في نصاب واقعي. يقول سفيان: «أخذ عمر الخلافة بغير حق ثم استحقها بالعدل». وقد استهدف سفيان من وراء هذا التشخيص الدقيق أن لايكون الرضا عن سياسة عمر سبباً إلى الرضا بالطريقة التي استخلف بها.

من الواضح إذن أن طريقة الاستخلاف قد جُعلت أساساً ثابتاً لتمييز الخلافة عن الملكية. وهذا المعيار ذو صفة دستورية بحتة لأنه راعى مبدأ الشورى كأصل من أصول الشريعة. ولدينا فضلاً عن ذلك معايير تعتمد على نوع السياسة. وقد نصت الرواية السالفة عن عمر بن الخطاب على الفرق في السياسة المالية للملك والخليفة. وهناك مجموعة من النصوص تتحدث عن أفعال الملوك بوصفها سابقة سياسية مستهجنة تخالف الأصول التي يجب على الخليفة المسلم أن يرجع إليها في الحكم. ومن الغالب أن يعبر عن الملوك في أدبيات

---

(١٨)ابن المرتضى: طبقات المعتزلة، ص ١٢١ – ط. بيروت، ١٩٦١.

صدر الاسلام بكسرى وقيصر اللذين تعرف عرب ذلك الوقت من خلالهما إلى طبيعة السلوك الملكي. وفي هذا الصدد يرد عن علي بن أبي طالب وبعض معاصريه نصوص تحذر من أن الأمويين لو استولوا على الحكم «لعملوا فيه بأعمال كسرى وقيصر» كما يتردد مضمون هذا التحذير في أدبيات المعارضة إبان الحكم الأموي. وبالقياس إلى متعلقاته فإن أعمال كسرى وقيصر تتعين في الأمور التالية:

١- التصرف الشخصي بالأموال العامة.

٢- القتل الكيفي

٣- الانهماك في الملذات.

-٤- تضييع أمور الرعية والتعالي عليها.

يندرج الأول والثاني في مفهوم الطغيان المرفوض من اللقاحيين العرب ومسلمي صدر الاسلام انسياقاً مع الأصول التي جاء بها الاسلام في أطواره الأولى وروح اللقاحية الجاهلية[١٩] وفي العصور التالية كانت جلوزة الخلفاء مثار استنكار المعارضة من فرق وشخصيات مستقلة. أما البندان الأخيران فيوضعان على بساط المقارنة مع سنة محمد وخلفائه، ربما باستثناء عثمان، حيث اعتبرت سياسة الأمويين والعباسيين خروجاً على هذه السنة وعودة إلى أساليب الحكم البيزنطية والساسانية. ينعكس هذا الاتهام بشكل صارخ في حديث يقول: «الخلافة بعدي ثلاثون عاماً ثم يكون الملك» وثلاثون عاماً هي مدة حكم الراشدين الأربعة. والحديث موضوع قطعاً لأن فيه نبوءة بالغيب . ولكن تداوله يرجع على الأقل إلى حقبة متقدمة من العصر العباسي فهو مروي في مسند أحمد بن حنبل المعاصر للمأمون، وسنده متصل بعبد الرحمن بن أبي بكرة. أما صيغة الحديث فكما يلي:

---

(١٩) في الطبري: أراد عمر بن عبد العزيز رجلاً يوليه خراسان بدلاً من الجراح بن عبد الله الذي وردت إلى عمر أخبار تصفه بالجلوزة، فذكروا له عبد الرحمن بن نعيم وقالوا إنه ضعيف لين يحب العافية.. فولاه على خراسان. انظر: جـ٥، ص ٣١٥.

وفدت مع أبي على معاوية. فقال: إني سمعت رسول الله يقول الخلافة ثلاثون عاماً ثم يكون الملك. فأمر بنا فوجئنا في أعناقنا حتى أخرجنا[٢٠].. وأبو بكرة هو أخو زياد بن أبيه لأمه وكان على خلاف مع الأمويين ومعدوداً في أهل الورع. وإذا صح السند إلى عبد الرحمن، تبعاً لتخريج ابن كثير، فلابد أن الحديث كان معروفاً في أوائل أيام الأمويين ولابد أن يكون المسؤول عن وضعه أبو بكرة نفسه.. مهما يكن الحال فإن الحديث يعطينا فكرة عن فهم قدماء المسلمين للخلافة كنظام للحكم يختلف عن النظام الملكي المعروف.

إن هذا التمييز بين الخلافة والملكية قيَّد الأولى بحدود صلبة يتعرض الخليفة في حالة تجاوزها لخطر التبديع أو التكفير. ويفسر ذلك لماذا كان الخلفاء بعد الراشدين - مع خرقهم كل القواعد الشرعية للخلافة - يتحرجون من تسميتهم ملوكاً لتجنب مايوحي بانتمائهم إلى هذا الطراز من الحكم. وكان إطلاق اسم الملك على الخليفة محظوراً طوال عصور الخلافة. ومع إننا نجد بعض الشعراء العباسيين يتجرأ على استعمال لفظ الملك في تسمية الخليفة فإن ذلك لم يتجاوز الشعر في أي حال. وقد حافظت المخاطبات الرسمية وطقوس الخلافة على وضعها حتى نهاية العصر العباسي، التي تسجل الختام التثريخي لنظام الخلافة.

الخلافة في أنظمة الحكم اللاحقة

اقتصر التمسك بالخلافة بتقاليدها الموروثة من الأوان الراشدي على مسلمي القرون الأولى: الأموي وشطر من العباسي لايتعدى الأوان الأول بكثير. ثم أخذ هذا المفهوم يميل إلى الغموض وعدم

---

(٢٠) وجأه: دفعه بجمع كفه في عنقه أو صدره.

التـحـديد ومنـه إلى التـسـاهل في الشـروط المطلوب توافـرها في الخليـفة. ومـا إن حل القـرن الخـامس حـتى كانت ولاية العهـد تحظى باعتراف بعض الفقهاء ثم تدخل في بعض المؤلفات الفقهية المكرسة لعرض قوانين الدولة. وقد سبق هذا الاعتراف أخذ الفرق المعارضة بنظام ولاية العهد في حالات وصولها إلى السلطة كدولة الأدارسة التي أقامتها الزيدية في المغرب والدولة الفاطمية التي أقامتها الاسماعيلية في مصر. وكان الحاكم الفاطمي قد أعلن نفسه خليفة وتلقب بأمير المؤمنين ولكن الحكم اعتمد على ولاية العهد، كما كان سلوكه في السياسة الداخلية يجري على شاكلة الأمويين والعباسيين أي: أعمال كسرى وقيصر. وسارت على نفس النهج دولتا الموحدين والمرابطين اللتان قامتا تحت شعار العودة إلى الكتاب والسنة ووعدتا فلاحي المغرب وأعرابه بالانصاف[٢١].

---

(٢١) يلاحظ أنجلز أن الحركات الاجتماعية التي قامت في الاسلام تتراجع عن أهدافها كلما وصلت إلى السلطة. والأمثلة التي ذكرت أعلاه تبرهن على صواب تشخيصه. ولكن لهذا الحكم استثناءات مهمة يمكن أن نتعرف عليها في شخصيات حاكمة مثل علي بن أبي طالب وعمر بن عبد العزيز أو يزيد الناقص، برهن تاريخها الشخصي على إخلاصها لبرنامج الحركة التي جاءت بها إلى السلطة. وفي حركة القرامطة في العراق والبحرين نموذج في غاية الوضوح للسلطة التي تتقيد ببرامج الحركة إلى آخر الشوط. وقد أقام القرامطة في سواد العراق والبحرين علاقات اقتصادية من طراز جديد. على أن تشخيص أنجلز لمصائر الحركات الاجتماعية في الاسلام يمكن أن يكون له مدلول آخر في ضوء نظريته ونظرية ماركس حول الوضع الآسيوي، وهو هنا يلمس مافصله ابن خلدون من خضوع التاريخ (الاسلامي) للدورات. ويمكن بالاستناد إلى هذه النظريات في الواقع حل إشكالات كثيرة في تاريخ تطور الشرق دون اللجوء إلى التخطئة الاعتباطية لعلماء عظام.

انظر حول ملاحظة انجلز بحثه عن المسيحية الأولى. وقد راجعناه في الطبعة الانكليزية الصادرة عن دار التقدم بموسكو ضمن مجموعة معنونة On Religion تضم بعض أعمال ماركس وأنجلز (صدرت بالعربية تحت عنوان: ماركس وأنجلز: حول الدين - منشورات دار الطليعة - ١٩٧٤).

وانفـردت دولة القـرامطة في البـحـرين بالحكم على أسـاس «التكتل الحزبي». فعندما تسلم الفريق الاسماعيلي الذ ي كان يقوده أبو سعيد الجنَّابي الحكم في تلك البلاد صار أبو سعيد رئيساً للدولة بحكم قيادته للحركة. وبعد أبو سعيد تولى الحكم ولده أبو طاهر ليس باعتباره ولياً للعهد وإنما بسبب مركزه القيادي في الحركة. وبعد أبو طاهر اشترك في رئاسة الدولة اثنان من إخوته وتعاقب بعدهما أشخاص من القرامطة من الجنابيين وغيرهم. وفي عام ٣٦٦ تولى الحكم مجلس من ستة أعضاء. وهكذا استمر الحكم بين فرد أو مجلس دون الاستناد إلى وصية من الحاكم السابق. وضوابط العمل هنا تعتمد على تنظيم الدعوة الذي يملك السلطة الفعلية في البلاد، ولايأتي الحاكم من خارج الدعوة فلابد أن يكون قرمطياً يتمتع بمركز قيادي. ولم يرجع في اختيار الحاكم إلى الانتخاب العام رغم إمكانه في بلد صغير كالبحرين والاحساء ولكن الحكم القرمطي احتفظ مع ذلك بعلاقته مع الجماهير بفضل البرنامج الاجتماعي والاقتصادي للتنظيم الحاكم، الذي استهدف وضع السلطة في مصلحة الرعية في حدود التصورات المنظِمة لذلك عند المسلمين. وفيه نجد مثال للحكم الشعبي بمفهومه الشرقي / الآسيوي دون الاستناد إلى شكليات أو أصول الديمقراطية أو الشورى. وبين الحكم الشعبي والحكم الديمقراطي فوارق ألْمَحْت بها في كتاباتي الصينية.

مصدر دستوري للحكم؟

إن حرمان الخليفة من حق التصرف الكيفي يشير من وجه آخر إلى وجود مصدر يستقي منه مايجب فعله وتركه. ومن الواضح أن هذا المصدر هو القرآن الذي اكسب أوامره ونواهيه في مرحلة مابعد

الهجرة صفة الالزام. وقد عُني القرآن بالنص على وجوب الالتزام بأحكامه واعتبر الخروج عليها مقارناً للكفر[٢٢] .

روى ابن سعد جنباً من خطبة ألقاها أبو بكر بعد البيعة، وروى ابن هشام جانباً آخر منها، وقد جاء في رواية ابن سعد قوله: «إنما أنا متبع ولست بمبتدع». وفي رواية ابن هشام يقول أبو بكر: «أطيعوني ماأطعت الله ورسوله فإذا عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم» والمقصود بطاعة الله ورسوله اتباع أوامرهما أي التمسك بأحكام الكتاب والسنة. وبذلك يؤكد أبو بكر ارتباطه بمصدر يحدد سياسته، أي يحول دون سقوطها في موقف شخصي يدفع الخليفة إلى الحكم بطريقة اعتباطية. ويأتي هذا التأكيد ضمن خط عام كرسته تجارب الحكم في زمن محمد، واستمر طوال الحقبة الراشدية. ففي هذه الحقبة كانت سياسة الخلفاء مقيدة بأحكام الكتاب والسنة وما أدى إليه اجتهادهم في القضايا المسكوت عنها في هذين الأصلين. وبناءً على ذلك يجب النظر إلى حكومة الراشدين بوصفها حكومة «دستورية» من الطراز الذي تكون فيه السيادة للقانون[٢٣]. ودستور الراشدين يتألف من قطاعين: مدون وهو القرآن وغير مدون وهو السنة. وكانت الأخيرة معروفة في أوساط الصحابة من خلال

---

(٢٢) الآية ٤٤ – مائدة: ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون.

(٢٣) سيادة القانون من المصطلحات الشائعة في السياسيات الحديثة ويوجد إلى جانبها سيادة الشعب وسيادة الدولة.. وماأشبه. يغلب على هذه التعابير الابهام الذي يسيطر على دراسة القانون والسياسة في الغرب لأنها قائمة على تجاهل المصدر البعيد للسيادة وهو الطبقة. فإذا لم نسقط هذه الحقيقة من الحساب فإن مصطلحات السيادة يمكن أن تخدم هدف توضيح شكل نظام الحكم، أي الشكل الذي تأخذه الطبقات في ممارسة سيادتها. وبهذا المعنى بينت أعلاه أن شكل الحكم في العهد الراشدي يحقق مفهوم سيادة القانون. أما الباعث على هذا الوصف فهو وضع إرادة الشريعة فوق سائر الإرادات في المجتمع. ويدخل ضمن ذلك إرادة الخليفة، أي الدولة، وإرادة الشعب، لأن كلاً منهما لايملك الحق في تعديل نصوص الشريعة.

الاتصال المباشر بمحمد. ويؤخذ على هذا الدستور بقطاعيه افتقاره إلى لغة تشريعية ملائمة لأغراضه، فالقرآن مكتوب بلغة أدبية عالية والحديث كذلك مما يوفر بحد ذاته فرصة للتهرب من أحكام بعض النصوص التي تحمل بحكم لغتها الأدبية وجوهاً متعددة للتفسير. وهناك مأخذ ثاني يتمثل في انعدام المؤسسة اللازمة لتقنين سلطة الخليفة بما يوفر ضماناً لدستورية الحكم. ومن الناحية العملية، كان هذا الضمان متوفراً في الأوان الراشدي بفضل وجود المهاجرين والأنصار، تلك الكتلة التي فرضت تأثيرها على السلطة، وبشكل خاص في عهدي أبو بكر وعمر. وقد ساعد وجود هذه الكتلة وتماسكها على عدم تمتع الخليفتين بسلطة مطلقة، دون أن نهمل السلوك المبدئي لهذين الخليفتين، اللذين تصرفا بقناعة كافية كمنفذين لرسالة محمد. ولكن الانشقاق الذي انتهى إلى تمزيق وحدة الصحابة في عهد عثمان أتاح للأخير أن يتحلل من هذا الالتزام. وبدلاً من الاعتماد في الحكم على كتلة موحدة مسموعة الكلمة، لجأ عثمان إلى فئة جديدة تضم المستفيدين من الفتوحات ليحكم بعيداً عن مقتضى النص الشرعي. وأعطى عثمان بذلك مبرراً للانتفاض عليه وقتله. وكان استخلاف علي بعد عثمان يعني العودة إلى «دستورية» الحكم. وعلى الرغم من النزعة الفردية التي أظهرها علي في معالجته لقضايا السياسة فإن التزامه بأحكام الشريعة لم يكن موضع جدال. ولكن خلافة علي لم تكن أكثر من توقف وقتي في النهج الذي اختطته جماعة عثمان. فبعد أربع سنوات من الصراع الدامي استولت الجماعة المذكورة على الخلافة مرة أخرى، وبشكل نهائي ترتب عليه قيام شكل جديد للحكم في الاسلام. وقد جعل تمزق كتلة الصحابة، والطريقة الفردية التي مورست بها السلطة، من السهل على معاوية أن يحكم دون مراعاة أحكام الكتاب والسنة. وهكذا

سجلت خلافة معاوية بداية الانفصام الحاسم بين الدولة والشريعة فاتخذ الطرفان مساراً مختلفاً(٢٤). أما الدولة فتطورت في اتجاه ديكتاتوري عنيف مثلته الخلافتان الأموية والعباسية والدول التي ظهرت على هامش الأخيرة كالأموية في الأندلس والفاطمية في المغرب ومصر ودول الطوائف. بينما انفردت دولة القرامطة في البحرين بتجربتها الخاصة، فقد مر بنا أن السلطة في هذه الدولة تستند إلى دعوة ذات برنامج معروف، وهي وإن لم تستند إلى شريعة كدولة الخلفاء الراشدين، فإن برنامج الدعوة وفر لها الضوابط التي تقف أمام احتمالات الانحراف والتحكم الفردي.

الشريعة عاشت من جهة في أعمال الفقهاء الذين عنوا بتدوين أحكامها وطوروا دراستها على أسس نظرية تمخضت عن ظهور مجموعة العلوم الاسلامية وهي الفقه، أصوال الفقه، الحديث، الرجال...الخ. ومن جهة أخرى في نشاطات المعارضة، حيث استمر انتقاد السلطة، بوسائل مستمدة من الشريعة إلى أمد طويل يستغرق الأموي كله وجزءاً من العباسي. وقد استهدف النقد التصرفات الكيفية كالقتل في غير حد وجباية الأموال خلافاً لأحكام الضرائب الشرعية ونقض العهود وإساءة معاملة الذميين. وعلى الرغم من استمرار الحكام المسلمين في مزاولة سلطاتهم دون الاستناد إلى أصول دستورية، فإن الفكر الاسلامي لم يتخل عن توكيد الضرورة الداعية إلى تقييد السلطة بهذه الأصول. وقد استنتج ابن خلدون هذه الضرورة من الطبيعة القمعية للدولة فقال إن المُلك، هو الاجتماع الضروري للبشر. ولما كان مقتضاه التغلب والقهر كانت أحكام صاحبه

---

(٢٤) تلمس أحمد شوقي هذه الحقيقة في قصيدة عن الانقلاب العثماني قال فيها مشيراً إلى محمد رشاد:

الباعث الدستور في	الاسلام من حفر القبور
أودى معاوية به	وبعثته قبل النشور

جائزة عن الحق مُجحفة بمن تحت يده من الخلق في أحوال دنياهم لحمله إياهم في الغالب على ماليس في طوقهم من أغراضه وشهواته. مما أوجب الرجوع إلى قوانين سياسية مفروضة يسلمها الكافة[٢٥] وينقادون إلى أحكامها كأداة لتقييد صاحب الملك [٢٦]، وكان بعض المثقفين الذين أثارتهم تصرفات رجال الحكم يجدون في الشريعة مادة يرجعون إليها في الاحتجاج ضد السلطة. ونجد في هامش هذه الصفحة[٢٧] مثالاً يوضح ذلك وقد عبر السخاوي أحد مؤرخي القرن العاشر الهجري عن الاتجاه السائد في أوساط الفقهاء المستقلين مشيراً على وجه الخصوص إلى مايلي[٢٨]:

«من أعظم خطأ السلاطين والأمراء نظرهم في سياسات متقدميهم وعملهم بمقتضاها من غير نظر فيما ورد به الشرع ثم تسمية أفعالهم الخارجة عن الشرع سياسة. فإن الشرع هو السياسة لاعمل السلطان بهواه ورأيه. فهم يقتلون من لايجوز قتله ويفعلون مالايحل فعله ويسمون ذلك سياسة. وهذا تعاط على الشريعة يشبه المراغمة».

---

(٢٥) يسلّمها: يسلم بها.

(٢٦) المقدمة ص ١٥٩ – ط. المكتبة التجارية، القاهرة.

(٢٧) أورد البلاذري في فتوح البلدان ماملخصه: خرج بجبل لبنان قوم شكوا عامل خراجهم فوجه صالح بن علي (عم المنصور) جيشاً فقتل فريقاً منهم وأجلى فريقاً. فكتب الأوزاعي – الفقيه المشهور – إلى صالح رسالة طويلة حفظ منها: وقد كان من اجلاء أهل الذمة من جبل لبنان ممن لم يكن ممالئاً لمن خرج على خروجه ممن قتلت بعضهم ورددت باقيهم إلى قراهم ماقد علمت. فكيف تؤخذ عامة بذنوب خاصة حتى يخرجوا من ديارهم وأموالهم وحكم الله أن لاتزر وازرة وزر أخرى وهو أحق ماوُقف عنده واقتدي به وأحق الوصايا أن تحفظ وترعى وصية رسول الله الذي قال: «من ظلم معاهداً أو كلفه فوق طاقته فأنا حجيجه»... ثم ذكر كلاماً – ص ٢٢٢. المعاهد: الذمي.

(٢٨) الاعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ – ط. بغداد ١٩٦٣، ص ٩٠.

يضاف إلى ذلك نمو السلطة القضائية التي كانت تنزع إلى الاستقلال عن السلطة التنفيذية. وقد امتدت صلاحيات القضاة إلى الأمور الحقوقية والجزائية وقضايا الأحوال الشخصية. وتطورت مؤسسة القضاء لتشمل كثيراً من المقومات التي تستوفيها مؤسسة قضائية من طراز عصري(٢٩). وحاول الفقهاء إيجاد جهاز قضائي ينظر في المشكلات الناجمة بين السلطة والأفراد فكانت ولاية المظالم. وترجع بدايات هذا الجهاز إلى علي بن أبي طالب إذا صح ماذكره القلقشندي في صبح الأعشى من أنه خصص صندوقاً ترمى فيه شكايات المتظلمين ثم اتخذ عبد الملك بن مروان خطوة أخرى بتطوعه للنظر بنفسه في المظالم، وصار عمل عبد الملك سنّة للخلفاء من بعده فكان الكثير منهم يخصص يوماً في الأسبوع أو الشهر يجلس فيه لتلقي الشكايات التي يرفعها الأفراد ضد أهل السلطة. ويبدو أن الفقهاء لم يجدو هذا الإجراء مجزياً بحد ذاته بالنظر لاجتماع الخصم والحكَم في شخص واحد فطوّرت ولاية المظالم في المؤلفات الفقهية لتكون مؤسسة مستقلة يتولاها قضاة يملكون حق الحكم على رجال السلطة بمن فيهم الخليفة. ومن الصعب مع ذلك أن نعتبر هذه المؤسسة انعكاساً لتطور فعلي وذلك لتعارضها مع واقع النزعة الاستبدادية للسلطة. إنها في التحليل الأخير لاتزيد عن كونها فصلاً في النشاط العلمي الذي قام به الفقهاء في العصر الذهبي للفقه الاسلامي ولو أننا لانعدم إشارات إلى أن ولاية المظالم قد وجدت كمؤسسة في وقت ما، ومارست شيئاً من صلاحياتها. ويبدو أنها تركت بعض الانطباعات في أذهان الناس. وهو ماتعكسه مثلاً شكوي لمحمود الوراق (٢٢٥ هـ) جاء فيها:

كنا نفر من الولاة الجائرين إلى القضاة.

فاليوم نحن نفر من جور القضاة إلى الولاة.

(٢٩) للوقوف على وضع السلطة القضائية في الاسلام تراجع الموسوعة القضائية الكبيرة للماوردي. وقد نشرت في بغداد بتحقيق محيي هلال السرحان في مجلدين تحت عنوان أدب القاضي.

الفصل الثالث

الخلفاء

لسنا في حاجة إلى البرهنة على أن الدعوة الاسلامية ليست مدينة في نجاحاتها لقيادة محمد وحده. إن أية حركة لاتقوى على النهوض بدون الكادر القيادي الذي تحتل عناصره مركزاً متفاوت القوة في بناء الحركة. ولكن تقدير حجم الأدوار التي يلعبها الكادر ليس ميسوراً على الدوام، بسبب تقليد جرت عليه كتابة تاريخ الحركات الاجتماعية والسياسية تربط الوقائع بأوامر الزعيم. وقد لايكون هذا التقليد متجافياً مع الواقع حين تكون عبقرية القائد بحيث تكفي لحجب دور الأتباع. وليس من شك في أن القائد الناجح يستطيع، إذا كان يعمل في ظروف مواتية، أن يحتفظ لنفسه بقدرة الحسم في سائر المهام التي تواجهها الحركة. على أن كفاية القائد لاتغنيه عن الأتباع. فالاعتداد بالرأي ومايجره من نزعة استبدادية لابد أن يفضي به إلى القصور في الاجابة على مشكلات كثرة. ولم يكن محمد بكل عبقريته ودهائه ليستغني عن كفاءات أصحابه، خاصة أولئك الذين تحملوا معه أعباء الدعوة منذ البدايات الأولى في مكة. ولعل هذا مايوضح الدافع وراء الآية التي تأمره بمشاورة الصحابة. وهي في الواقع أبعد ماتكون عن مجرد التلطيف لمشاعرهم كما يقال أحياناً لدى التطرق إلى سبب نزولها.

مهما يكن فإن دور هذه الشخصيات قد اندمج في دور قائدها فلم يكن ممكناً لها الظهور إلا في غيابه، وقد دفعت السقيفة التي انعقدت يوم وفاته إلى المسرح بنماذج تتمتع بقدر كبير من الدهاء. ومن غير أن نهمل كفايات جناح الأنصار الذي عاكسته الظروف، فإن جناح أبو بكر - عمر قد أثبت قدرته على المناورة في وضع صعب. فاستفاد من الميزات المتاحة له بكونه من قريش - قبيلة محمد، ومن كون أبو بكر رفيق محمد وأول من أسلم من الرجال. وليس من المستبعد أن تكون لهذا الجناح يد في تكريس الانقسام في صفوف الأنصار ذلك الانقسام الذي كان له أثره في إضعاف مرشحهم سعد بن عبادة. وإن كنا لانملك حتى الآن مايحملنا على القطع بذلك.

وقد بويع أبو بكر بالخلافة وسط معارضة شديدة من مؤيدي سعد من جهة، ومؤيدي علي بن أبي طالب من الجهة الثانية. ومع أن هاتين الفئتين لاتملكان أكثرية ضاغطة فقد كان من المنتظر أن تسبب إرباكاً للخليفة يعيق الاعتراف العام ببيعته ويفسح مجالاً للطعن في شرعيتها. ولكن مبادرة أبو بكر إلى الرد السريع على الردة ساعد في صرف الأنظار عن أزمة الخلافة إلى المشكلة الأكثر التهاباً، والتي تحمل خطراً مشتركاً يواجه على السواء كل الأجنحة المتصارعة. وأود أن أثير الانتباه إلى الحماس الذي أظهره أبو بكر ضد أهل الردة فقد تكون له صلة ما بأزمته في الداخل. ومما يتمتع ببعض الأهمية في هذا الصدد موقفه الحدي الذي تمثل في رفض المساومة مع أي طرف من المرتدين في وقت كان يتراءى فيه خطر المجابهة العسكرية مع قوى الردة مجتمعة. إن تكتيك صرف الأنظار كوسيلة لعبور أزمة داخلية بافتعال أو تضخيم أزمة خارجية مألوف في تاريخ السياسة رغم أن استخدامه يشير، في أغلب الأحوال، إلى ظروف انعدام الثقة بين الشعب والقيادة.

يظهـر أبو بكـر في تاريخ سـيرتـه على جـانب كـبيـر من الوداعـة. وترتسم له نتيجـة لذلك صورة الفرد البسيط الذي أقعدته التجارب فوق ركام من الوقـار المـزوج بسمو العاطفـة. ولكن هذا الانطبـاع ليس دقيقاً بما فيـه الكفاية. إن تجارب السنتين من خلافة أبو بكر تضيف إلى صـورتـه المعـتـادة لوناً يناهض ذلك اللون البـاهت المطبـوع في أذهاننـا. ومن خلال مسـالكه في قضـيـة الردة، وبتوجيـه الحمـلات الأولى نحو الشام والعراق برهن أبو بكر على أنه رجل حازم بأكثر من القدر الذي تحتمله شخصية الفرد البسيط. وإلى جانب ذلك، ظهرت منه قـسوة في مـعاملة المرتدين، لاتبـدو متوقعـة للوهلة الأولى. وقد حظيت بتـأييده جـرائم الحرب التي اقترفهاخالد بن الوليد ضد بني يربوع. وبأمـر منه أعـدم حـرقاً كل من أياس بن الفـجـاءة وشجـاع بن ورقاء، وكان الأول قاطعاً للطريق وقد خدع الخليفة وأخذ منه سـلاحاً ثم هرب وأسر فـأحرق حياً بأمـر الخليفة. أما الثاني فكان مأبوناً[1] ، وبغض النظر عن سلوك الضحيتين، فإن عقـوبة الإحـراق بالنار هي على قدر غير يسيـر من البشاعة، والفقهاء متفقون على تحـريمها[2]، كما أن المصادر تذكر أنه ندم عليها لما حضرته الوفاة[3] والملحوظ على أي حـال أن تشدده وقسوته ظهـرت فيـحـروب الردة (الأهلية) أمـا في الفتوحات فشكلت وصاياه لجيوش الفتح منطلق للأفكار الجديدة التي طورها الفقهاء بخصوص أصول الحرب.

توفي أبو بكـر وفـاة طبـيـعـيـة بعـد سنتين وثلاثة أشـهـر من استخلافه. ولما كان عمر بن الخطاب هو الشخص الثاني في الجناح

(١) الطبري، ج٢، في حوادث ١٢ هـ، اليعقوب، ج٢، ص ٩١.

(٢) يستند الفقهاء في النهي عن الاعدام بالنار إلى حديث هبَّار بن الأسود وكان محمد قد أوصى إحدى السرايا إذا لقوه أن يحرقوه بالنار، ثم استدرك وأمرهم بقتله دون إحراقه. والحديث أخرجه الطبري في ذيل المذيل. وهو أيضاً في صحيح البخاري وسنن أبو داود واختاره النووي في رياض الصالحين.

(٣) الطبري، جـ ٢، ص ٦١٩. اليعقوبي، جـ٢، ص ٩٣.

الحاكم، فقد كان العهد إليه بالخلافة متوقعاً. ولم يجابه عمر معارضة تذكر سوى اعتراضات يقول ابن الجوزي ان الصحابة - وذكر منهم، عثمان ورفاقه - سعوا إلى إثارتها ضده لخوفهم من شدته عليهم(٤).

بمعنى عام، كانت خلافة عمر استمراراً لخلافة أبو بكر. وكما بينا سابقاً فقد سار الخليفتان في خط محمد. ويُنظر إلى عمر أحياناً على أنه المتمم لرسالة محمد.، فقدامتد الاسلام في عهده إلى إيران شرقاً وليبيا غرباً، وعلى يده قطع الكيان السياسي الذي أقامه محمد في يثرب خطوات واثقة في طريق استكماله كدولة. فنشأت أولى مؤسسات الجهاز الاداري متمثلة في ديوان بيت المال المقتبس من الساسانيين، وكان في بداية تأسيسه يحتوي على سجلات للأموال الواردة وأخرى للفئات المشمولة بالعطاء. وتتصل بعهد عمر بدايات السلطة القضائية(٥). وكان العرف القبلي القائم على التحكيم هو السائد حتى آخر عهد أبو بكر. ومع تقدم الفتوحات تكوّن جهاز من ولاة الأمصار خاضع للخليفة، وكان الولاة مزودين بتعليمات للعمل بموجب أحكام الشريعة في المعاملات والعبادات. وقد حاول عمر مركزة الادارة. وطبيعي أن هذا غير ميسور مع بدائية وسائل

---

(٤) تاريخ عمر بن الخطاب. القاموة ١٩٢٤. ص ٤٨- ٤٩.

(٥) يقول ابن الجوزي ان عمر أول من استقضى القضاة في الأمصار.. وهناك روايات عن تعيينه زيد بن ثابت قاضياً في المدينة ولكن المسعودي في التنبيه والاشراف ينفي ذلك نقلاً عن الزهري. ومن الثابت أن الاستقضاء في مركز الخلافة لم يحدث طوال الأوان الراشدي وكان الخليفة ينظر في بعض الأقضية المهمة بنفسه. وتركت الأمور الأقل أهمية للتحكيم. وكان ولاة الأمصار يقومون بدور الخليفة نفسه في يثرب. ولكن المصادر تتفق على تعيين شريح بن الحارث قاضياً متفرغاً في الكوفة من قبل عمر. ولما نُقلت العاصمة إلى الكوفة كان شريح لايزال في منصبه الذي استمر فيه إلى أوائل خلافة عبد الملك. إن ظهور القضاة مترتب بالضرورة على ظهور أحكام قانونية ملزمة فكان من المعقول أن لايطول الاعتماد على التحكيم كأسلوب لفض المنازعات بين الأفراد.

الاتصال، ولكن فتوة الدولة وحزم الخليفة مكنا من فرض رقابة صارمة ساعدت على الحد من صلاحيات الولاة. وفي رواية لأبو يوسف أنه عمم عليهم أن لا تُقتل نفس دونه. يعني أخذ موافقته قبل تنفيذ حكم الاعدام[٦]. ولكي يضمن السيطرة على سلوك الولاة استعمل المخبرين. وكانت استخباراته من الكفاءة بحيث أتاحت له اطلاعاً كافياً على مجرى الأمور في الأقاليم. وإلى هذا المعنى تشير الرواية التي تقول: كان عمر علمه بمن نأى عنه كعلمه بمن بات معه[٧]. وذكرالطبري أن محمد بن مسلَمة، وهو صحابي، كان صاحب العمال المختص بتقصي آثارهم زمان عمر وكان يتجول في الأمصار ويسأل أهلها عن حال الولاة. وتعكس رواية أخرى للطبري اتجاهاً متطرفاً في المركزية الإدارية حيث يقول إن عمر كان يأخذ عماله بموافاة الموسم في كل سنة، كسياسة، وليحجزهم عن الرعية وليكون للرعية وقتاً ينهونها فيه إليه.. يقصد أن تتوافر فرصة للرعية يعرضون فيها مشاكلهم في غياب الوالي فضلاً عن التداول في الشؤون العامة. ويجب أن يؤخذ هذا الأمر بتحفظ لأن الحضور إلى الحج سنوياً يوجب انقطاع الوالي عن عمله أمداً لايقل في أحسن الأحوال عن ثلاثة أشهر. فلابد إذن من استبعاد حرفية الأمر فلا يكون الاجتماع سنوياً كما يفهم من ظاهر الرواية. ويبدو أن شكوك عمر في الولاة لم تكن لها حدود وهو ماكان يدفعه إلى التفكير في مباشرة الأمور بنفسه فيبحث كما يقول الطبري عن وقت يتحرر فيه من أعبائه فيقوم بجولة بالأمصار تستغرق شهرين لكل مصر. وهو يقول في تفسير ذلك: إني أعلم أن

---

(٦) الخراج، ص ١٥٣ . وفي الطبري كتاب من عمر بن عبد العزيز إلى والي الكوفة جاء فيه: ولاتعمل بدوني بقطع ولاصلب حتى تراجعني فيه. وكان عمر الثاني معنياً بمتابعة سيرة الأول.

(٧) تذكرة ابن حمدون، ١١٠ ب، مخطوطة لينينغراد.

للناس حوائج تقطع دوني، أما عمالهم فلا يرفعونها إليّ وأما هم فلا يصلون إليّ[٨].

وعُني عمر بنزاهة الولاة فيقول ابن سعد إنه كان إذا بعث عاملاً كتب ماله[٩]، والغرض من ذلك رصد نسبة الزيادة في مال الوالي أثناء قيامه بمهام عمله فإذا كانت غير معقولة حاسبه عليها. وفي رواية أخرى لابن سعد أنه أمر عماله فكتبوا أموالهم فأخذ نصفاً وأعطاهم نصفاً [١٠]. وهناك أمثلة خضع فيها بعض الولاة لإجراءات المصادرة منهم أبو هريرة أحد عماله على البحرين وخالد بن الوليد وأبو موسى الأشعري. وقد تشدد عمر في منع الولاة من قبول الهدايا مفترضاً سوء الغرض في المهدين[١١] وبا لاستناد إلى سلوك عمر في هذه المسألة وحديث في نفس المعنى يروى عن محمد، حرم فقهاء القرون الأولى تقديم الهدايا إلى الولاة واعتبرت عندهم من قبيل الرشوة[١٢].

من المعتاد أن يوصف عمر بأنه يمزج في سياسته بين الشدة واللين. ويذكر هذا الوصف على أنه الصيغة المثالية لرجل الدولة. ولكن الانطباعات التي يخرج منها المرء من تاريخ هذا الخليفة ربما

---

(٨) يبدو هذا التتبع الشخصي للخليفة نتاج انعدام الوسائل الديمقراطية التي من شأنها إيجاد رقابة محلية على السلطة. فمع توفر هذه الوسائل لايحتاج رئيس الدولة إلى متابعة الأمور الجزئية بنفسه.

(٩) الطبري ٣، ص ٢٧٣. الطبقات جـ٢ ، ق٢، ص ٢٠٣.

(١٠) جـ٢، ق٢، ص ٢٢١.

(١١) الاقسرائي: أهدي عطر إلى امرأة عمر بن الخطاب فأخذه منها ووضعه في بيت المال فقالت له: إنه أهدي لي فقال:

لولا أنك امرأة أمير المؤمنين لم يُهد إليك. انظر: سياسة الدنيا والدين. مخطوطة في مكتبة الأوقاف ببغداد برقم ٦٠٤.

(١٢) نص الحديث: هدايا الولاة غُلول. وهو في صحيح مسلم، والغلول الخيانة والسرقة. وعند ابن الأثير: أهدى أهل الحيرة هدايا إلى خالد فبعثها مع الجزية إلى أبي بكر فأضاف قيمة الهدية إلى الجزية وكتب إلى خالد أن يحسبها لهم، أي يطرحها من المستحق عليهم للعام المقبل.

قادته إلى ترجيح الشدة على اللين. وقد لايخلو من دلالة أن يقال عن زياد ابن أبيه أنه تشبه بعمر[١٣] ونستطيع أن نؤكد، بدورنا، أن عمر كان مهيباً وحازماً وبعيداً عن التردد في قراراته، والأكثر من ذلك أنه لم يكن عاطفياً إلى حد الاستعداد للبكاء في بعض المواقف كمايقال أحياناً عن أبو بكر. ولكن تاريخ عمر لم يقدم أي دليل على أن هذه الشدة قد أفرزت أكثر من التجول في الأسواق والدروب وتقريع المخالفين لتعاليمه بالدِرّة[١٤]. ولامناص من التأكيد في هذا الصدد على أن خلافة عمر كانت فترة نموذجية بالقياس إلى عصور الخلافة الاسلامية كلها بقدر مايتعلق بذلك الشكل المألوف من الصراع الحاد الذي ساد العلاقات بين السلطة والجمهور. ويجب أن لايفهم من هذا أن عمر لم يجابه بمعارضة، إن مأعنيه بالتحديد أن العلاقة بين عمر وجمهوره قد تميزت بقدر كبير من الانسجام ضمن لعهده استقراراً سياسياً افتقرت إليه حقب الخلافة التالية. وطبيعي أن هذا الاستقرار ليس مديناً فقط للمؤهلات التي كونت شخصية الخليفة. إذ أننا نجد إلى جانب ذلك أن أيام عمر مستغرقة كلها في تلك اللحظات الحرجة التي كان الاسلام يجرب فيها أولى محاولاته الخطرة للسيطرة على العالم. وفي مثل هذه اللحظات، فإن مايستقطب اهتمام الناس هو التوجه نحو القضية المشتركة والحاسمة تاركين ورائهم تحفظاتهم ضد بعضهم حيث ترتد التناقضات الداخلية

---

(١٣) يقول ابن خلكان: يقال إن زياد بن أبيه أراد أن يتشبه بأمير المؤمنين عمر الخطاب في ضبط الأمور والحزم والصرامة وإقامة السياسات إلا أنه أسرف وتجاوز الحد، وأراد الحجاج أن يتشبه بزياد فأهلك ودمر. انظر: ترجمة الحجاج في وفيات الأعيان.. وهذه الملاحظة تنسب في بعض المصادر إلى عمر بن عبد العزيز.

(١٤) الدرّة: صنف من العصيّ.

في أخبار ردة الازد قال الواقدي: أراد أبو بكر قتل من بقي من المقاتلة فقال له عمر: «هم مسلمون، إنما شحوا بأموالهم» فلم يزالوا موقوفين حتى توفي أبو بكر فأطلقهم عمر. نقلها ياقوت عن كتاب الواقدي المفقود. معجم البلدان ٢/٤٣٦.

إلى مرتبة التناقض الثانوي. كما أننا نجد من الجهة الأخرى في السياسة المالية للخليفة عامل شد قوي للوضع العام. فرغم أن هذه السياسة كانت متحيزة إلى المسلمين الأوائل وأقرباء النبي فإنها وجهت أيضاً نحو تطمين الحاجات الأساسية لقطاعات واسعة من الناس في الحجاز وشبه الجزيرة. ولابد أن يضاف إلى ذلك نزاهة الخليفة وعدم استئثاره بنصيب خاص من خيرات الوضع الجديد. والجمهور يرتاح في العادة للحاكم الزاهد ويثق به، بينما ترتبط لصوصية الحكام بالقطيعة بين السلطة والجمهور، وتكون في الغالب من عوامل الاستفزاز الاجتماعي. ولعل في هذا مايفسر تلك العبارة الساخرة التي يقول ابن الجوزي إن الناس كانوا يرددونها في العصور التالية وهي: لَدِرّة عمر أهيب من سيفكم[١٥] إشارة إلى عدم جدوى الإرهاب إذا لم يرض الناس عن سياسة الحكومة وإلى أن مقداراً قليلاً من الضبط يكفي لتحقيق الاستقرار في ظل حكومة يحبها الشعب.

ومن الممكن أن نلاحظ أن هذا الرجل ذا القلب الغليظ لم يرتكب أفعالاً مماثلة لتلك التي صدرت عن رجل عاطفي مثل أبو بكر. وسلوكه مع الهرمزان يقف دليلاً على عدم تعطشه للدم. فبعد سلسلة من الانتفاضات ضد الفتح الاسلامي قادها هذا الزعيم الساساني القدير وبعد أن قتل بيده اثنين من كبار الصحابة، تراجع عمر عن قتله لما مثل بين يديه أسيراً، بحيلة كان بمقدوره أن لاينخدع بها..

وكان عمر مع شدته بعيداً عن روح الاستبداد. وفي أغلب المواقف كان لايقطع برأي قبل أن يستشير[١٦]. ويجب الاعتراف بأنه في كثير من أعماله كان مديناً لتوجيهات عدد من القادة كعلي بن أبي طالب

---

(١٥) تاريخ عمر بن الخطاب، ص ٥٩.

(١٦) في شرح نهج البلاغة: كان عمر كثير المشاورة. كان يشاور حتى المرأة. وإذا نزل به الأمر المعضل دعا الصبيان فاستشارهم يبتغي جَدّد عقولهم. ٣/ ١١١.

والمغيرة بن شعبة والأحنف بن قيس. وتقترن بالأخير خطة اكتساح بلاد فارس من قبل عمر(١٧).

في كيفية اختياره للكوادر العسكرية والادارية، أثار عمر مسألة المفاضلة بين النزاهة والكفاءة. ويبدو أنه قد عانى بعض الصعوبة في البحث عن نماذج يجتمع فيها الشرطان. وانتهى به الخيار إلى إسقاط شرط النزاهة لحساب الاستفادة من خدمات مجموعة بارزة من الكوادر الكفوءة تحت شعار «نستعين بقوة المنافق وإثمه عليه..» ويكشف تاريخ الكثير من أعوان عمر عن مؤهلات عسكرية وإدارية عالية تقترن بعدم النزاهة - خاصة في قضايا الأموال - وضعف الوازع الأخلاقي. وبإمكاننا أن نجد في معاوية وعمرو بن العاص والمغيرة وأبو موسى الأشعري أمثلة ساطعة على ذلك. وقد توسع عمر في تطبيقه لهذه الخطة التي لم تقف عند حد الاستعانة بهذا النفر من المسلمين المشكوك في نزاهتهم وإنما تجاوزتهم لتشمل عناصر من أهل الردة وغير المسلمين. ففي رواية للطبري أنه كتب إلى أمراء المدن في العراق أن يستعينوا بمن احتاجوا إليهم من الأساورة ويرفعوا عنهم الجزاء(١٨). والأساورة هم ضباط الجيش عند الساسانيين وهم من المجوس. ولابد أن تشمل الاستعانة بهم الأمور العسكرية والإدارية بحكم الوظائف التي كانت من اختصاصهم في الأوان الساساني. وأمر سعد بن أبي وقاص بأن يستشير طليحة الأسدي وعمرو بن معدي كرب، وهما من أهل الردة، في الأمور العسكرية معللاً ذلك بخبرتهما في الحروب ولكن دون أن يسمح بتخويلهما صلاحيات، لعدم الثقة بهما. وتحت تأثير الظروف الناشئة عن التوسع في الفتوحات استجدت الحاجة إلى استعادة العمل، بتكتيك المؤلفة قلوبهم. وطبقاً لرواية اليعقوبي التي مرت في الفصل الأول خصص عمر رشوة

(١٧) انظر الطبري ٣، ١٨٤.

(١٨) م.س. ١٥٣. الجزاء: الجزية.

لأشراف العرب ودهاقين الفرس ضماناً لتأييدهم وللاستفادة من خبراتهم. ومن الصعوبة بمكان تزكية هذا التكتيك في حكومة دينية ترفع راية الجهاد وتعتمد على التقوى. ولكننا نعلم من الجهة الأخرى أن تاريخ الأديان لايملك القدرة على الإجابة فيما إذا كان الدين حافزاً كافياً للتطهير. وعندما نريد أن نصدق الدين في دعواه فإن سلوك عمر لابد أن يكون مفتقراً إلى الطهر. ولكن عمر لايتمتع بمزاياه من جهة كونه رجل دين، فهو لم يكن يملك إلا القليل من صفات اللاهوتيين. وإذا شئنا أن نخترق حجاب الانطباعات التقليدية المبتذلة فإن عمر كقائد عسكري وسياسي هو أكثر من داعية من دعاة السماء. ومن دون أن نضطر إلى إهمال عاطفته الدينية، فإن سلبه وإيجابه مدينان، في المقام الأول، لهذه الصفة... ومهما يكن الحال فإن عمر قد برهن خلال أعوامه الاثني عشر على أنه تلميذ ممتاز في المدرسة السياسية التي يقف محمد في ذروتها. وكان لهذه المدرسة الكثير مما كان ممكناً لمكيافللي أن يتخذه مادة لتنظيراته..

❖ ❖ ❖

من الممكن أن لاتنطوي شخصية عثمان بن عفان ثالث الراشدين على حالات دهائية معينة. وقد اعتادت المصادر أن تظهره في مظهر الرجل الضعيف. وهو الوصف الذي يقال إن عبد الملك بن مروان اختصه به. ولست أجد في تاريخ الرجل مايجعل هذا الوصف غير مقبول لديّ، فلعل عثمان تاجراً أكفأ منه سياسياً. ولم تسجل نشاطاته في أيام الدعوة ومابعدها علامة كفاءة سياسية تقارب ماسجله مضمار العمل التجاري. ويمكن اعتبار عهد عثمان نموذجاً للحكم على أساس الفئة، إذ لم يكن له منزع مستقل عن رفاقه وأقربائه الذين

تعاونوا معه لصيانة وتوسيع مكاسبهم المتأتية عن الفتوحات. وقد تطورت هذه الفئة منذ أيام عمر إلى مرتبة اجتماعية جديدة من نمط تلك الفئات التي تفرزها في المعتاد سياسة تصل إلى الحكم بالعنف، مما هو مألوف في الثورات المعاصرة في العالم الثالث.

هذا مع أن عمر لم يكن راغباً في أن تنطلق هذه الفئة من عقالها - رغم أنه ساهم في تكوينها بسياسته المتحيزة في توزيع العطاء - مما حمله على فرض قيود تحد من تحركات الصحابة ورجالات قريش وتمنعهم من الخروج إلى الأمصار تحفظاً ضد استغلالهم لمركزهم في الاسلام. كما صدر منه في السنة الأخيرة من خلافته مايشعر بعزمه على إعادة النظر في طريقة توزيع العطاء، مع مصادرة ثروات الأغنياء من الصحابة وقادة الفتح. ثم جاء استخلاف عثمان ليضع الفئة المذكورة في طريق الاستحواذ على عوائد الفتوحات. وأطلق على ذلك تعبير «الاستئثار» وهو يعني تضييق الدائرة التي كانت الأموال متداولة فيها لحساب المرتبة الاجتماعية الجديدة. وقد امتدت نزعة الاستئثار حتى إلى ذلك النصيب المحدود للفقراء في أموال الأغنياء، وفي أيام عثمان تطورت الدولة الاسلامية في اتجاه القمع الداخلي واتخذت سياستها العامة طابع الجلوزة.(١٩)

لم يستطع عثمان وقف الارتكاسات التي كان من المنتظر أن تثيرها سياسته. فقد جوبه بالمعارضة من العناصر التي تأثرت بسياسة عمر ونظرت إلى سياسة عثمان على أنها خرق للاتجاه الذي

---

(١٩) في الطبري - يقول علي بن أبي طالب عن عثمان: اتخذ بطانة أهلّ غش ليس منهم أحد إلا قد تسبب بطائفة من الأرض يأكل خراجها ويستذل أهلها. وفيه: تكلم زعيم الثائرين من أهل مِصْر عبد الرحمن بن عديس فذكر ماصنع ابن سعد - أخ عثمان في الرضاعة - بمصر وذكر منه تحاملاً على المسلمين وأهل الذمة. وفيه أيضاً: هاجم سعيد بن العاص مدينة طميسة على الساحل من تخوم جرجان فسأله أهلها الأمان على أن لايقتل منهم رجلاً واحداً ففتحوا له الحصن فقتلهم إلا رجلاً واحداً!
كان ذلك على عهد عثمان وسعيد هو ابن عمه

ثبته سلفه والذي يرجع في بعض أصوله إلى نصوص الكتاب والسنة. ثم تطرفت المعارضة إلى مدى تجاوزت بعض إجراءات عمر إلى المطالبة بتجريد الأغنياء من أموالهم. وهو الشعار الذي رفعه أبو ذر الغفاري. وشهدت أيام عثمان أول صراع منظم ضد السلطة في الاسلام. وكان المنظم للمعارضة علي بن أبي طالب وهو مايشير إليه تحميله مسؤولية إثارة الشقاق بين المسلمين في خطبة ليوسف بن عمر الثقفي قال فيها: إن أول من فتح على الناس باب الفتنة وسفك الدماء علي وصاحبه الزنيجي.. يعني عمار بن ياسر[٢٠]. لكن علي ترك لرفاقه إشهار معارضتهم للخليفة دون أن يسفر هو عن رأي صريح في نشاطاتهم، فجاءت الأحداث في هذه البرهة مقطوعة الصلة في الظاهر بقيادته. وقد تكون هذه مناورة تهدف إلى تبرئته من تهمة الطمع في الخلافة ومما قد يطفح على الساحة من أحداث لم يتعودها المسلمون.

تطور الصراع في آخر أيام عثمان إلى انتفاضة مسلحة شارك فيها مسلمو مصر والعراق والحجاز. وحوصر منزل الخليفة على يد مجموعة من الثوار المسلمين عرضت عليه أن يختار بين تغيير سياسته أو الاستقالة. وبعد مداولات طويلة، اكتشف الثائرون أن الخليفة يماطلهم لكسب الوقت بانتظار أن تأتيه نجدة كان قد طلبها من عامله على الشام. وعندئذ تقرر اقتحام المنزل وإنهاء الخليفة بقوة السلاح. وقد تقدم المهاجمون يقودهم محمد بن أبي بكر ربيب علي، ولم يبق في يد عثمان، وقد فوجئ بهم، إلا اللجوء إلى القرآن فتناوله ومضى يقرأ فيه محاولاً استثارة العاطفة الدينية عند المهاجمين. ولكنه قتل

---

(٢٠) انظر: المقريزي – النزاع والتخاصم، ص ٤٣.
الزُنيجي تصغير زنجي. وعمار ليس من أصل زنجي ولكن الوصف يشير إلى وضعه كعبد. والتصغير في العربية يخدم أهدافاً متعددة منها التحقير وهو ماأراده يوسف بن عمر.

والقرآن في يده على النحو المفصل في مصادر تاريخ صدر الاسلام.

تحمل الانتفاضة المسلحة ضد عثمان علامات تظهر على ساحة السياسة الاسلامية للمرة الأولى:

١- إنها قامت ضد خليفة يتمتع بمركز ديني كبير وانتهت بقتله وهو يقرأ القرآن. والعناصر التي قادت الانتفاضة تتمتع هي الأخرى بمركز ديني مماثل. وعندما نضع الاعتبارات الدينية في الحساب فستبدوا المسألة غير مألوفة إطلاقاً. ولكن الواقعة وقعت ولامجال للشك فيها على أي حال. وقد أعطيت لمقتل عثمان تفسيرات تتناول انحرافاته السياسية دون أن يتجرأ أحد على تسجيل انحراف ديني ضده. ومع الافتقار إلى وجود نص على جواز قتل الخليفة بسبب تصرفات لاتمس جوهر العقيدة أو مصالح الدين فقد وقع قتلة عثمان في التباسات يفسرها ذلك التناقض الذي اتسمت به ملاحظات علي بن أبي طالب حول هذه المشكلة.

٢- تحدثت المصادر عن مد جماهيري صحب مقتل عثمان كانت فيه العامة من الأحرار والعبيد تمسك بزمام الأمور في المدينة. وقد اتخذت الإشارة إلى هذه الحالة صيغاً تختلف بحسب الموقف منها وهو ماسنبينه الآن.

موقف الارستقراطية

في الطبري سألت عائشة عن الوضع في المدينة وهي في مكة فقيل لها:

قتل عثمان واجتمع الناس على علي والأمر أمر الغوغاء.

فقالت عائشة: إن الأمر لايستقيم ولهذه الغوغاء أمر[٢١].

وفي الطبري أيضاً: سئل الزبير عن قتلة عثمان فقال:

الغوغاء من الأمصار ونُزّاع القبائل وظاهَرهم الأعراب والعبيد. واستطرد الزبير قائلاً: إذا لم يُفطم الناس عن أمثالها لم يبق إمام إلا قتله هذا الضرب[٢٢]

والغوغاء هو التعبير الشائع في أوساط الارستقراطية في الماضي والحاضر لدى الكلام عن الجماهير. وقد عبر الزبير بشكل خاص عن هلع أبناء طبقته من هذه البادرة الخطرة، فتركُ الأمور على حالتها يعني إفلات الزمام من أيديهم ووضع رجال الحكم تحت رحمة الغوغاء.

موقف علي ورفاقه

يخبرنا الطبري أن طلحة والزبير طلبا من علي الاقتصاص من قتلة عثمان فأجابهما: كيف أصنع بقوم يملكوننا ولانملكهم؟ هاهم هؤلاء وقد ثارت معهم عبدانكم وثابت إليهم أعرابكم[٢٣].

ويبدو علي هنا كما لوكان قد فقد السيطرة على الوضع في مواجهة المد. وهوبذلك يقدم تبريراً لعدم معاقبة قتلة عثمان لأنه لايملك السلطة الكافية لإخضاعهم. وإذا تذكرنا أن قادة الانتفاضة المباشرين هم أخلص أصحاب علي، وأن طليعة المقتحمين على عثمان هو ربيبه محمد بن أبي بكر أدركنا للتوّ أنه أراد بهذا الجواب أن يتخلص من طلب محرج قدم إليه على سبيل التعجيز في وقت كان طلحة والزبير يُعدان العدة للعصيان. في موقف آخر يجد المرء ربطاً

---

(٢١) جـ ٣، ص ٤٧٨.

(٢٢) م.س. ٤٦٩.

(٢٣) م.س. ٤٥٨.

مباشراً بين المد في المدينة، وبيعة علي. ينعكس ذلك في روايتين لنهج البلاغة تصفان ازدحام الناس الذين اتجهوا إلى علي بعد مقتل عثمان لمبايعته بالخلافة وتشيران إلى سرورهم بهذه المناسبة، الذي عم الصغير والكبير والنساء والرجال[٢٤]. وفي روايات لصاحب الإمامة والسياسة يتردد ذكر العامة كمنطلق لتعيين شرعية البيعة. تنسب إحدى هذه الروايات إلى عثمان بن حنيف عامله على البصرة وفيها يقول محرضاً على مناصرة صاحبه ضد ثالوث الجمل: «ألا وإن الهدى ماكان عليه العامة، والعامة على بيّنة علي»[٢٥].

ويبدو أن تأثير الجمهور قد تعدى اختيار الخليفة إلى حد التحكم في سياسته. وهناك رواية في الإمامة والسياسة حول تعليمات زود بها علي موفده إلى معاوية ليبلغه بعزله عن ولاية الشام وجاءت فيها العبارة التالية[٢٦]: «إني لاأرضى به أميراً ولا العامة ترضى به والياً».

والاحتجاج بعدم رضا العامة عن معاوية يكرس استمرار المد إلى مابعد البيعة. وليس لدينا مايدل على أن الخليفة فكر في مجابهة هذا الوضع، سوى نداء يقول الطبري إنه وجهه إلى العبيد يأمرهم فيه بالعودة إلى أسيادهم[٢٧]. وقد وجه النداء تحت ضغط الزبير وطلحة، وقد يكون ذلك عذراً لعليّ في تنكره لهؤلاء الذين ساهموا في توطيد الأمور له ولكن يجب أن لا ننسى أن تحرير العبيد لم يكن ضمن برنامج علي.

باستثناء ذلك، كان هناك انسياق ملحوظ وراء المد وبشكل أتاح للرأي العام فرصاً واسعة للتحرك. ولقد كان من الواضح حينئذ أن

---

(٢٤) انظر جـ١، ص٣١، جـ٢، ص ٢٤٩ محمد عبده. انظر أيضاً: الإمامة والسياسة، ص٥٥، ٦٥.

(٢٥) انظر ص ٨٧. «على بينة علي» أي أنها قد اختارته للخلافة عن وعي ويقين.

(٢٦) ص ٥٩ .

(٢٧) جـ٣، ص ٤٥٩.

في وسع أية فئة أن تجاهر بموقفها الخاص بغض النظر عن اتفاقه مع سياسة الخليفة ومن دون أن تجابه بالقمع من قبله. ويجسد ذلك حضور العامة كقوة ذات تأثير معترف به في الوضع السياسي. على أن مجاراة هذه الحالة كان يمكن أن تقف عند حد يتوفر فيه قدر معقول من الضبط يتيح للقيادة أن تنفذ برامجها ومخططاتها في ظروف ملائمة وهو مالم يكن متوفراً على الإطلاق. ومع العفوية التي اتسم بها المد، - انعدام الضوابط التنظيمية والايديولوجية - فإن بوادر اتجاه سلبي لابد أن تكون متوقعة. وكان التراجع أمام خدعة رفع المصاحف والامتناع، من ثم، عن القتال، من أولى الثمار المشؤومة لهذا الوضع. وابتداءً من هذه اللحظة الحرجة أخذ المد يتحول إلى فوضى فاتخذت المعارضة للخليفة شكل الأعمال التخريبية التي تشعر بالارتباط بالعدو الخارجي وهو معاوية. ومما زاد الوضع حراجة التزام علي بمبدأ قانوني طبقه بتزمت شديد وهو عدم جواز المعاقبة قبل حصول الجريمة. ويشار إلى هذا المبدأ في الأدبيات السياسية تحت اصطلاح: العقاب على التهمة. وقد تردد في إجابات قيل إنه كان يرد بها على مستشاريه الذين ألحوا عليه بضرورة كبح جماح المعارضة، وكان الرجل على تمام الجد فيما يقول. فقد كان يترك لمعارضيه حرية العمل إلى الوقت الذي يصلون فيه إلى ارتكاب فعل مادي: جريمة قتل، أو نهب، أو تمرد مسلح، وعند ذاك يرسل حملة تأديبية لردعهم، كما فعل مع الخوارج وبني ناجية. وكان من الميسور أن يُحال دون هذه الملابسات لو أنه عالج نشاط المعارضة قبل أن يستفحل بتطبيق مبدأ الاعتقال الذي كان بعض ناصحيه يقترحونه عليه. ويتضح هنا تمسك عليّ بالقانون على حساب المصالح السياسية. وهو مايجب أن يقال بشأن موقفه الأخلاقي. وبالقياس إلى محمد، كان سلوك عليّ متزمتاً إلى حد أفقده المرونة في

ممارساته السياسية والعسكرية على السواء. وقد بلغ من تزمته أن سمح لجيش معاوية بعد إزاحته عن مورد الماء بالتزود بالماء، ومن أبسط قواعد الحرب أن تقطع سبل التموين عن العدو لإرغامه على الاستسلام.

استطراد

علاقة عليّ بالعامة في حديث نبوي:

أورد الداعية الاسماعيلي النعمان بن حيون (٣٦٣ هـ) في كتابه المسمى شرح الأخبار في فضائل الأئمة الأخيار حديثاً قال إن الطبري رواه عن عمار بن ياسر. وفيه يقول محمد مخاطباً علي بن أبي طالب: *ياعليّ إن الله زينك بزينة لم يزين أحداً من العباد بزينة أحب إليه منها وهي زينة الأبرار عند الله، الزهد في الدنيا، ووهب لك حب المساكين فجعلك ترضاهم أتباعاً ويرضون بك إماماً*(٢٨). وفي مصدر شيعي آخر للحافظ رجب البرسي من رجال القرن الثامن صيغة أخرى للحديث نصها كالآتي: *ياعلي إن الله أحبك ووهب لك حب المساكين والمستضعفين في الأرض فرضيت بهم إخواناً ورضوا بك إماماً* (٢٩). ولم أعثر على الحديث في مؤلفات الطبري التي بين أيدينا، فقد يكون النعمان استقاه من أحد مؤلفاته التي لم تصل إلينا، أو لعله أن يكون طبري آخر.. والحديث لايصح عندي لجملة اعتبارات أولها أن وضع مسألة الإمامة بهذا الشكل الصريح والمحدد لم يكن مألوفاً في عهد محمد. الثاني أن صدور مثل هذا الكلام عن محمد يضع ترشيح علي في الخلافة في موضع النص الشرعي فلو صح لما تردد علي ورفاقه عن الاستشهاد به

(٢٨) الكتاب من مخطوطات مكتبة الأوقاف ببغداد تحت رقم ٦٥٩٦ - ٣٩ ب

(٢٩) مطالع أنوار التمجيد - مخطوط في المكتبة نفسها - رقم ٦٨٠٢. وللحديث صيغة مقاربة في شرح نهج البلاغة. ٤٤٩/٢.

لهذا الغرض. الثالث أن قضايا المساكين والمستضعفين لم تعد بعد الهجرة، وخاصة بعد فتح مكة، تشغل حيزاً فسيحاً من تفكير محمد يكافئ القدْر الذي يصدر عنه الحديث. ويجب أن يضاف إلى ذلك أن الشيعة، قدماءهم ومعاصريهم، لم يحاولوا التمسك بهذا الحديث في دفاعهم عن استحقاق علي للخلافة كما فعلوا مع حديث غدير خم. ويحتمل أن يفسر ذلك بعدم ثقتهم به، دون أن نهمل ارتباطاتهم الارستقراطية التي تجعل مثل هذه الأحاديث غير مستساغة في أوساطهم .

ومع استبعاد صحة الحديث فإن دلالته تتركز في كونه صدى لتلك العلاقة الحميمة التي جمعت بين علي بن أبي طالب والعامة، وبلغت أوج تحققها في المد الشعبي الذي اندمج علي في تياره على النحو الذي رأيناه.

ملابسات دهائية

اتهم علي من معاصريه بضعف كفاءته الدهائية. ويحتوي نهج البلاغة على إشارة إلى هذه التهمة يقال إنه دافع بها عن نفسه وبرر تفوق معاوية عليه في هذه الناحية بتحلله من الالتزامات الأخلاقية وتمسك علي بها. ومن الصعب مع ذلك اتهام علي بالغباء السياسي وإن كان هذا لاينفي كونه رغم كفاءاته المتعددة ضعيفاً في هذا الجانب. ولدى المقارنة بينه وبين خصمه العتيد معاوية فإن الأخير كان يملك قدرة غير محدودة على المناورة. ولإلقاءالضوء على الزعيمين نلفت نظر القراء إلى خطتين نفذهما معاوية بذكاء وتصرف علي إزاءهما بقدر كبير من عدم الحزم.

الأولى مؤامرات معاوية لإبعاد قيس بن سعد عن ولاية مصر.

وكان قيس من أتباع علي الخلص ومن الدهاة المعدودين. فكتب معاوية إليه كتاباً يطلب فيه مودته ويحرضه فيه على الانحياز إلى جانبه ودبر وسيلة لإيصال خبر هذا الكتاب إلى علي. ثم حرر كتاباً جوابياً على لسان قيس ضمنه مايشعر بميله إليه وأوصله إلى علي بطريقة أوهمته بأنه قد ظفر بسر خطير بين قيس ومعاوية. وحدث في أثناء ذلك أن أوعز علي إلى قيس بالتحرك ضد جماعة من أهل مصر كانوا موالين للأمويين وكان من رأي قيس عدم إثارتهم بسبب حراجة الوضع هناك فلم ينفذ قيس أوامر الخليفة وبقي مصراً على رأيه، مما عزز من شكوك علي فيه فأصدر أمراً بعزله عن الولاية. ويذكر الطبري أن محمد بن أبي بكر حل محله في ولاية مصر، وأن قيس قال له لما قدم إليها لتسلم مهام عمله فيها: «إنك جئت من عند رجل لارأي له». وقد عجز محمد عن تدبير أمر الولاية والوقوف بوجه مخططات معاوية التي انتهت باحتلال مصر وضمها إلى المعسكر الأموي.

الخطة الثانية هي استخدام الرتل الخامس لصالح معاوية. وفي وسعنا رؤية انعكاسات هذه الخطة في سلوك فريق من زعماء أهل العراق منذ خديعة رفع المصاحف. وقد لعب هذا الفريق أدواراً خطيرة مستغلين وجودهم في معسكر علي لخدمة معاوية. ومن بين هؤلاء يبرز إلى المقدمة اسم الأشعث بن قيس، وهو من بقايا ملوك كندة أسلم في أواخر أيام محمد ثم ارتد بعد فاته وشارك مع المرتدين وأسر وأسلم ثانية. وكانت أحلام العودة إلى مجده القديم قد جعلته مساهماً نشطاً في الأحداث السياسية. وتشير إحدى الروايات إلى أن أبو بكر ندم بعد ذلك على عدم قتله لأنه «لايرى شراً إلا أعان عليه». وقد انضم إلى معسكر علي بحكم إقامته في العراق واستطاع إقامة

صلات وطيدة معه توّجها بزواج الحسن من ابنته جعدة التي اغتالته بعد ذلك بإيعاز من معاوية. إن دور الأشعث كرتل خامس يظهر للعيان ساعة رفع المصاحف فقد تدخل لوقف القتال رعاية لحرمة القرآن، وتزعم المنادين بالتفاوض وذهب على أثر وقف القتال إلى معاوية وعاد منه وهو مقتنع برأيه. ولم يكن للزعيم الأموي من الرأي سوى وقف القتال لحماية جبهته من الانهيار المحتوم. وأصر الأشعث على اختيار أبو موسى الأشعري ممثلاً عن أهل العراق خلافاً لرأي عليّ واستمر يلعب دوره في نسج مسرحية التحكيم وفي عقد الصلح الذي تولى قراءته بنفسه على العراقيين. وبسبب دور الأشعث ساد الاعتقاد بأنه من الخوارج ثم فوجئ الناس به يصر على التوجه لقتالهم بدلاً من استئناف القتال ضد الأمويين.

من عناصر الرتل الخامس أيضاً شبث بن ربعي من زعماء تميم في العراق وقد لعب لعبة الأشعث نفسها فدعا إلى وقف القتال بعد رفع المصاحف. وكان على رأس فئة من الخوارج المؤيدين لذلك ثم انضم إلى علي في قتال الخوارج. وبرز شبث في جميع النشاطات المعادية للشيعة في العراق بعد ذلك ومنها الاشتراك في قتل الحسين. وذكرت لنا المصادر اسماً ثالثاً هو أبو بردة بن عوف كواحد من الذين يكاتبون معاوية سراً. وكان في معسكر علي وقد أقطعه معاوية أرضاً بالفلوجة مكافأة على خدماته.

هؤلاء الثلاثة هم نماذج معروفة في منظومة الرتل الخامس وقد كشفت تصرفاتهم في معسكر علي عن علاقاتهم. ومن المرجح أن المنظومة كانت على نطاق أوسع. وتثير شكوكنا بوجه خاص حركة الخوارج التي ظهرت لأول مرة على أثر رفع المصاحف ونادت بوقف القتال، مع ضرورة استثناء مجموعتين منهم هما: القراء الذين

استجابوا للخديعة بسبب تدينهم، والخوارج الذين احتجوا ضد نتيجة التحكيم واتهموا علي بالتخاذل.

كان علي يجابه بنشاطات الرتل الخامس فلا يتخذ أي إجراء لقمعهم. ولاسبيل إلى القول بأنه كان يجهل ارتباطاتهم بالعدو. وإذا كان موقفه الأخلاقي والقانوني قد منعه من قمعهم أفلا كان بمقدوره على الأقل أن يبعدهم عنه؟ وكيف سمح ببقاء الأشعث في الكوفة على مقربة منه وأن يواصل صلاته معه إلى حد أن يتصاهرا بالزواج؟

إن هذه السياسة تثبت بما لايقبل الشك أن علي رجل غير حازم على الإطلاق، ولايمكن أن يوصف قائد من طرازه بأنه سياسي ناجح.

على أن الرجل مع افتقاره إلى الحزم السياسي كان شديد التمسك بقضيته الأساسية التي استخلفه ثوار المدينة من أجلها. هنا يواجه المؤرخ قائداً من طراز آخر يتصف بالعناد ولايملك أدنى حد من التسامح. وقد شخَّص علي أعداءه فكانوا: ثالوث الجمل والأمويين بقيادة معاوية. وهؤلاء هم أهل الأثرة الذين استحوذوا على الأموال ومارسوا الاضطهاد بحق الرعية. وكان في تمييزه بين خصومه على هذا الأساس دقيقاً وحذراً. ومن هنا لم يضع الخوارج على ملاك الفريقين السابقين. ويخبرنا الطبري أن قوماً من أصحابه - لعلهم من الرتل الخامس - ألحوا عليه أن يبدأ بقتال الخوارج بدلاً من قتال معاوية فكان يجيبهم على ذلك: دعوا ذكرهم وسيروا إلى قوم يقاتلونكم. كيما يكونوا جبارين ملوكاً ويتخذوا عباد الله خولاً[٣٠]. وفي نهج البلاغة رواية في نفس المعنى. ومضمون الروايتين يؤكد وضع الخوارج بوصفهم إحدى فصائل الحركة التي تزعمها منذ أيام المعارضة ضد عثمان. وقد ظل علي

---

(٣٠) الخول: بفتحتين: العبيد.

مصراً على عدم مقاتلة الخوارج ثم اضطرته استفزازاتهم المستمرة إلى القيام بحملة تأديبية ضدهم. وكانت الحملة بقيادته وقد سبقتها مداولات صبورة حاول فيها إقناعهم بالعودة إلى قتال معاوية بوصفه العدو المشترك للطرفين. بينما كان يرفض أية مساومة مع الأمويين بما في ذلك خطة واقعية عرضت عليه بإقرار معاوية على الشام. وخلافاً لموقفه من الخوارج كانت الحرب هي اللغة الوحيدة للتفاهم مع هذا العدو. ولم يبذل في معالجته للمشكلة أي جهد سياسي باستثناء بعض الرسائل التي كتبها إلى معاوية لإقناعه بمغادرة الشام وقبول أمر العزل. ويبدو أن الحرب لم تكن أكثر من ممارسة اعتيادية بالنسبة إلى رجل كان له ثقله المتميز في معارك الاسلام الحاسمة. وقد ركزت انتصاراته المتوالية اعتقاداً بأنه لايُغلب. وكانت نشاطاته العسكرية مزيجاً من الشجاعة الفائقة والدهاء الذي لانجد مايقابله في السلوك السياسي. وإني لأرجح أن ثقته بإمكان حسم الأمور في ساحة القتال قد جعلته قليل الاهتمام بالحلول السياسية بقدر مايتعلق بخصومه المبدأيين[٢١]. وقد ذهبت به هذه الثقة إلى المخاطرة أخيراً بحرب غير مضمونة النتائج. فأخباره تقول إنه جهز حملة جديدة ضد الشام كانت أقل كثافة من الحملة السابقة وفي ظروف كان فيها معاوية قد سيطر على عدد كبير من الأقاليم التابعة له مما أدى إلى تعاظم قوته في مقابل وهن ملحوظ دب إلى معسكر علي. وقد توقفت الحملة باغتياله. ولو قدر له أن يبقى حياً ليقودها لكان الإخفاق من نصيبه في أغلب الاحتمالات.

---

(٢١) في حديث عن طلحة والزبير بعد أن أرسل إليهم ليثنيهم عن العصيان: «فإن أبوا أعطيتهم حد السيف وكفى به شافياً من الباطل وناصراً للحق» نهج ج١/٥. ومما نسب إليه في نهج البلاغة هذه العبارة الرهيبة: «بقية السيف أبقى عدداً وأكثر ولداً..» والمقصود من بقية السيف مايبقى من جماعة تتعرض لحرب إبادة في دفاعها عن قضية تخصها..

وجهة السياسة بعد الراشدين

إلى جانب الأخطاء الدهائية التي ساهمت في سقوط علي بن أبي طالب يتحمل موقفه الاجتماعي قدراً كبيراً من التبعة. وتبدو أفكار علي وممارساته قبل الخلافة وفي أثنائها كما لو كانت انعكاساً لشخصية سياسية غير متوازنة. لقد أراد الرجل ومن ورائه تلك الفئة المتطرفة التي تضم أمثال الغفاري وعمار وسلمان، أن يمنع الفاتحين من النهب في دولة تقوم سياستها على التوسع. وأراد أن يحد من الاستحواذ على الثروة في نطاق شريعة تبيح التجارة والتملك غير المحدود. وسلك وهو يتبوأ حكم بلاد شاسعة سلوك الراهب المنقطع عن لذائذ الدنيا ساعياً في عين الوقت إلى فرض هذا القيد على أعوانه في الحكم. ولم يكن لهذا المسلك الهجين أن يتجاوب لا مع طبيعة الدولة ولامع الشريعة فضلاً عن متطلبات المرحلة التاريخية التي كانت تنتظر إنجاز مهمات أخرى لم يُظهر علي فهماً كافياً لها. وعلينا الآن أن نؤكد دون تردد أن سياسة هذا الخليفة كانت تجري ضد التيار وبالتالي فإن تحقيق أهدافها لن يكون ميسوراً. ومع الافتراض بأنه كان قادراً على تصحيح أخطاءه واتباع سياسة منتجة فربما كان سينجح، ولكن على المدى القصير. وقد رأينا كيف أن البناء الذي شرع عمر بن الخطاب في إرسائه على صعيد السياسة الداخلية انهار بعد مقتله مباشرة وذلك حين توصلت الارستقراطية الاسلامية إلى تنصيب عثمان بن عفان، في حين أثبتت السرعة التي نقض بها عثمان إجراءات عمر عدم متانة الأساس الذي قامت عليه. وقد عبرت سياسة عثمان عن نقاوة موقفه وكان انحيازه الحاسم إلى الارستقراطية قد رافقه قطع أوهى الصلات التي ربما كانت تجمع الاسلام الرسمي بالعناصر المستضعفة في المجتمع الجديد. ويمكن أن

يلاحظ أن عثمان قد استظهر بهذه السياسة روح فتح مكة بعد تجريدها من متعلقاتها التوفيقية. وإذا كان الخليفة الثالث قد واجه انتفاضة مسلحة أدت إلى مقتله فإن النهج الذي اختطه لم يفقد فعاليته. وهكذا لم تكن خلافة علي سوى وقفة قصيرة توسطت المسافة بين عثمان ومعاوية.. وطبقاً لتصور واضعي حديث «الخلافة بعدي ثلاثون عاماً ثم يكون الملك»، أنجز معاوية بالفعل مهمة التحويل الامبراطوري لدولة المدينة. وقد تم ذلك عبر الاجراءات التالية:

١ - استحداث مبدأ ولاية العهد الذي حول الخلافة إلى ملكية وراثية.

٢- صيرورة الخليفة امبراطوراً يتمتع بمركز خاص وامتيازات ينفرد بها.

٣- تعزيز مبدأ (الاستئثار»[٣٢] الذي بدأه عثمان. ويأتي في سياق هذا المبدأ التحرش بالأراضي الخراجية، وقد ترتب على ذلك أعمال استيلاء واسعة على الأرض قامت بها الارستقراطية الجديدة.

٤- استكمال الصورة البيروقراطية للسلطة متمثلة في احتجاب الخليفة عن الجمهور وفي تعقيد الأجهزة الإدارية والقمعية.

وعلى جبهة الفتوحات:

اتبع الأمويون، منذ معاوية، سياسة لاأخلاقية مشينة استمرت بعدهم في سلوك العباسيين وأعطوا للعالم الخارجي صورة مختلفة عن

---

(٣٢) هو مايعنيه وصف يرد في رسالة زعماء الشيعة في العراق إلى الحسين يقول عن معاوية إنه: جعل مال الله دُولةً بين الجبابرة والأغنياء.. وكلمة دولة هنا تعبر عن الحصر والاستئثار.

نص الرسالة في الطبري حوادث ٦٠ للهجرة، والارشاد للشيخ المفيد، ومقتل الحسين للخوارزمي..

السابق لسلوك الفرد المسلم[٣٣]. وقد احتفظت الامبراطورية الاسلامية في مرحلتها الجديدة بوظيفتها الدينية سواء من حيث التزامها بالشريعة في مجال العقوبات والأحوال الشخصية أو من حيث المحافظة على العبادات، مع التساهل في جباية الزكاة والاستحواذ في المقابل على مايجبى منها، أي عدم توزيعه بموجب النسب المنصوص عليها في القرآن.

كذلك استمرت الدولة الأموية في تنفيذ المهام الحضارية للاسلام فواصلت سياسة التمصير[٣٤] التي بدأها عمر بن الخطاب مما أدى إلى زيادة الرقعة التي تشغلها المدن على حساب البادية. وقد اهتم معاوية بالاعمار ولجأ فيه إلى السخرة. وتطورت أساليب الإدارة واستحدث ديوان الخاتم وهو دائرة تحفظ فيها نسخ من الكتب الصادرة عن الخليفة. ونظم البريد بشكل يضمن وصول الرسائل بسرعة. وكان معاوية، كما كان أكثر خلفائه من بني مروان، يتمتع بحس حضاري جيد، وقد قطع المجتمع الاسلامي في هذه الحقبة شوطاً بعيداً في مضمار التحرر من آثار البداوة.

---

(٣٣) في مسرحية قصيرة أوردها على شكل حلم تحدث فولتير عن مجازر الامبراطوريات والأديان بوساطة حوار أداره مع أحد الملائكة في العالم الآخر. وقد لحظ في أثناء تجواله هناك أن ضحايا المسلمين كانوا أقل من سواهم فسأل عن السبب فأجابه الملاك: إن هؤلاء كانوا إذا طلب أحد منهم الأمان وعرض عليهم الجزية عفوا عنه.. ومن المحتمل أن يكون هذا الانطباع مستنداً إلى أخبار الفتوحات في عهد محمد وخلفائه. ولو قدر لفولتير أن يدرس أخبار الأمويين والعباسيين لأدرك أن حجم ضحايا الاسلام لايقل بحال عن ضحايا المسيحية قديماً أو الرأسمالية حديثاً.

(٣٤) التمصير: مصدر مزيد من المصر وهو المدينة ويقصد به تأسيس المدن.

آفاق الدهاء عند مؤسس الدولة الأموية

يعتبر معاوية في رأي القدماء من دهاة العرب. ولايخلو من الشعور بالفخر تعليق ينسب إلى عمر بن الخطاب يقول فيه: تذكرون كسرى وقيصر وعندكم معاوية؟ و هو يعبر على الأقل عن انطباع عام حول كفاءات هذا القائد الكبير. ومعاوية أول سياسي مسلم ينفذ مشاريعه دون مراعاة لمبادئ الأخلاق. وكان الموقف من الأخلاق في السابق يتردد بين الالتزام المتزمت كما عند علي بن أبي طالب والالتزام المرن. وفي هذه الجهة يرسم معاوية نموذجاً للقائد الذي حلم به ميكافللي فيما بعد. وتحتل قاعدة الغاية تبرر الواسطة مكانة ممتازة في سلوك هذا السياسي الذي لم يكن يتورع عن أي إجراء يخدم مخططاته. وقد قام بتنفيذ اغتيالات سياسية عديدة أملتها مصالح حيوية منها اغتيال مالك الأشتر، الذي سهل عليه انتزاع مصر من علي، واغتيال الحسن بن علي الذي كان عقبة في طريق البيعة لولده يزيد. وقد نفذت الاغتيالات بطريقة جبانة استخدم فيها السم، ثم صارت هذه الطريقة عادة متبعة في حياة الاسلام السياسية. وضرب معاوية مثلاً لعدم احترام العهود. وكان سخياً في إعطائها ولكن قيمتها عنده لاتعدل شيئاً. يقول مكيافللي: إن على الحاكم المتبصر أن لايحافظ على وعوده عندما يرى أن هذه المحافظة تؤدي إلى الإضرار بمصالحه وأن الأسباب التي حملته على إعطاء ذلك الوعد لم تعد قائمة. [٣٥] وهذا هو عين ماقام به معاوية. ولما كان الرجل لايحترم عهوده فلم يتردد في التعاقد حيثما كان مفيداً له. وقد جنى الفوائد العاجلة لمواثيقه من غير أن يتنازل عما يوجبه الوفاء بها بسبب استعداده لنقضها في الوقت المناسب. ولم يسمح معاوية لمبادئ

---

(٣٥) الأمير، ص ١٢٤ - ترجمة خيري حماد (ط. بيروت، ١٩٦٧).

السلوك القبلي التي كانت لاتزال محتفظة بقوتها أن تقف حائلاً دون رغباته. وقد تحدى حتى مشاعر أسرته باستلحاق زياد بن أبيه لما أعوزته الحاجة إلى كفاءاته. وكان ذلك يعني الشهادة على والده بالزنا. وبإدراكه القوة السحرية للمال فقد اعتمده في شراء المؤيدين مما يفترض معه سهولة تنظيمه للرتل الخامس في معسكر علي. كما استخدم المال في تفتيت المعارضة أيام خلافته وفي الاغتيالات التي كانت تنفذ لقاء إغراءات مالية كبيرة.

وقد وصف معاوية بالحلم. وينبغي الوقوف قليلاً عند هذه النقطة. إن الحلم كلمة جامعة للأناة وسعة الصدر والتسامح ويقابله الجهل وهو الطيش والتسرع وسوء التدبير، أي ليس بالمعنى المضاد للعلم. وبقدر مايعنيه الحلم من الأناة وسعة الصدر فمن الصواب أن يوصف به معاوية. فإذا اعتبرنا مفهوم التسامح وجب التمييز بين حالتين: شخصية وسياسية. في الحالة الأولى كان معاوية يتصرف مع خصومه بشيء من اللطف ساعده على أن يكون مألوفاً. وكان حديث الأنداد يسود مقابلاته مع الخصوم الذين كان يذهب في حواره معهم إلى مدى بعيد من التحمل وعدم الضجر ويتقبل حتى شتائمهم. ولايوجد مايدل على أنه نكل بأحد لتجاوز حصل منه في مجلسه كما صار في المعتاد أن يحدث في حضرة الخلفاء اللاحقين. وبإجمال، لم يكن باستطاعة أحد من خصومه أو أوليائه أن يخرج منه بانطباع أنه كان يتحدث إلى طاغية.

في الحالة الثانية كان معاوية حاكماً من طراز آخر، بعيداً عن التسامح مستعداً للمضي في القسوة إلى المدى الذي تفرضه مصالح توطيد حكمه. ومن غير أن يضطر إلى تكسير إطار الحلم فإن سلاح البطش كان في متناوله، ولكن بعد أن يتأكد أن الشعرة التي بينه وبين الآخرين لم تعد مجدية. إن هذا ماحدث عندما عين زياد ابن أبيه

على العراق وأطلق يده فيه. وكان ذلك لقوة المعارضة في العراق ضد الأمويين. وقد خاض زياد في دماء العراقيين بتوجيه من خليفته الذي اختاره لهذه المهمة. ولم يتورع معاوية نفسه، عن التنكيل بأعدائه الخطرين بغض النظر عن مركزهم كما فعل بإعدام حجر بن عدي، الذي أثار موجة استنكار واسعة بسبب السمعة التي كان حجر يتمتع بها في أوساط المسلمين. وقد طرح على معاوية سؤال: أين ذهب حلمك عن حجر؟ ولكن المسؤول كان يعرف خلافاً للسائل كيف يميز بين نزعاته الشخصية ومصالحه السياسية.

بعد معاوية

جاء في الطبري أن المنصور دفع عمه عبد الله بن علي إلى عيسى بن موسى وأوعز إليه أن يتخلص منه سراً. وكان غرضه أن يقتله بعد ذلك. وفطن عيسى لغرض المنصور فحبس الأسير ولم يقتله. وبعد مدة طالبه إخوته - أي أخوه عبد الله - به، بإشارة من المنصور الذي افترض أن عيسى قد نفذ الإيعاز بقتله، فأخرجه إليهم[٣٦]. وكان عبد الله قد نافس المنصور على الخلافة وتمرد في الشام ثم تراجع وأعطاه الأمان أما عيسى بن موسى فهو ولي عهده وكان المنصور يريد التخلص منه لتعيين ولده المهدي مكانه.

تكشف هذه الرواية عن الهوة العميقة التي صارت تفصل بين الأخلاق والسياسة عند الخلفاء المسلمين. ويمكن القول إن سلوك المنصور، المستمد مبدئياً من معاوية، هو القاسم المشترك لسائر الخلفاء. وإلى ذلك يشير قول شقيق بن سلَمة للأعمش المحدث المشهور: ياسليمان والله ماعند هؤلاء - يقصد الخلفاء - تقوى أهل

---

(٣٦) جـ٦، ص ٢٧٠.

الاسلام ولا أحلام أهل الجاهلية[٢٧]. وهي إشارة دقيقة إلى التطور الذي أصاب المجتمع العربي بعد برهة من ظهور الاسلام كنتيجة حتمية لظهور السلطة. وكان من المستحيل مع هذا التطور أن يكون للتقوى بمفهومها الأخلاقي الذي صدر عنه بعض الصحابة والخلفاء الراشدين مكان في أوساط رجال السلطة. والشيء نفسه مايجب أن يقال عن أحلام أهل الجاهلية، أعني تلك المبادئ الأخلاقية التي تواضع المجتمع الجاهلي عليها في غياب السلطة وكانت في كثير من الأحيان بديلاً عنها. ولايصعب على الباحث أن يرى في سياسة الأوساط الحاكمة في الاسلام كل تلك الخصال التي تميز سياسة من سبقهم وتلاهم من الملوك والأباطرة في سائر الأمم، والتي تبناها مكيافللي في كتاب الأمير مستفيداً من حصيلة التجارب المتراكمة لديه من استقراء وقائع التاريخ.

على صعيد الحكم والقيادة ظهرت في هذه العصور قيادات مارست السياسة بكفاءة عالية. ولابد أن يذكر عبد الملك بن مروان كقائد وحاكم من وزن معاوية. وقد برزت مواهبه في مواجهة التمزق الذي كانت الدولة الاسلامية تعانيه لحظة استخلافه، حيث استطاع بعد إحكام سيطرته على الشام أن يتوجه بنفسه لاستعادة العراق من مصعب بن الزبير. وكان الخيار الوحيد هو الحرب. وقد حاول عبد الملك أن يكسبها بأقل كلفة. فاتبع الأسلوب الذي جربه معاوية من قبل في شراء المؤيدين من زعماء القبائل وتوصل إلى تنظيم رتل خامس في جيش مصعب تواطأ معه على أن يفتعل الهزيمة عند التحاق الجيشين. وقد ساعدت هذه الخطة على إيقاع الفوضى في معسكر مصعب وانكساره بالتالي. ومكنه اكتشافه لقائد محنك هو الحجاج الثقفي من استرداد الحجاز من عبد الله بن الزبير دون أن يضطر إلى

---

(٣٧) انظر الماوردي: نصيحة الملوك (مخطوطة باريس)، ص١٤.

غزوه بنفسه، ويرتبط اسم عبد الملك بتعريب الدواوين - دوائر الدولة - وإصدار النقود العربية وهما إجراءان استهدفا تعزيز الشخصية المستقلة للامبراطورية العربية. وفي تاريخ عبد الملك نقطة جديرة بالاهتمام فقد كان قبل الخلافة من المشتغلين بالعلوم الدينية وربما نظر إليه كفقيه. ولكن اشتغال والده مروان بن الحكم بالسياسة الذي انتهى باستيلائه على الخلافة، أحدث تبدلاً في اهتمامات عبد الملك فوجهه شطر العمل السياسي، ومان توفي أبوه الذي لم يدم حكمه أكثر من أشهر قلائل حتى بويع بالخلافة. ويزعم بعض الرواة أنه خاطب القرآن بعد البيعة بقوله: هذا فراق بيني وبينك. وتقترن المرحلة الفقهية من حياته بمسلك خاص كان يميل فيه إلى الزهد والبساطة ولكن استخلافه حوله إلى ملك من طراز الأباطرة. ولاشك في أنه لم يجد صعوبة في تقمص الشخصية الجديدة بالنظر إلى أن الاشتغال بالعلوم الدينية لايشكل بحد ذاته حافزاً ضد مثل هذا التغيير، فضلاً عن كون عبد الملك منحدراً بدوره من عائلة مالكة.

يمتلك الوليد بن عبد الملك مؤهلات أبيه نفسها، وقد أتاح له الاستقرار النسبي الذي ورثه عن والده أن يتفرغ للإجراءات الداخلية. وعلى يد هذا الخليفة اتخذت خطوات جديدة أكسبت الحكم الاسلامي مزيداً من خواص الامبراطوريات. إن هذا ماتعنيه الروايات التي تقول إنه، أي الوليد، أول من تجبر في نفسه وأنه نهى عن الكلام في حضرة الخليفة وهدد من لايخاطبه بلقبه الرسمي بإعدامه[٣٨]. ونفذ الوليد سياسة عمرانية تتمثل في إصلاح طرق المواصلات وحفر الآبار في المناطق التي تحتاج إلى الماء، ويقول ابن الأثير إنه كان صاحب مصانع وبناء وأنه جمع المجذمين في أماكن خاصة بهم

---

(٣٨) اليعقوبي، جـ٣، ص٢٩. المسعودي، التنبيه والاشراف، ص ٢٧٤. انظر أيضا: الثعالبي: لطائف المعارف، ص١٩. وتقسب بعض هذه الخطوات إلى عبد الملك.

وخصص لهم معاشات، كما خصص لكل مقعد خادماً ولكل ضرير قائداً[٣٩]. ويذكر اليعقوبي أنه أول من عمل البيمارستانات للمرضى وأسس دوراً للضيافة وأول من أجرى الأرزاق على العميان والمساكين والمجذمين.[٤٠]

ظهر بعد الوليد خلفاء لايتمتعون بكفاءات متماثلة. ويرجع السبب إلى خضوع الخلافة لنظام ولاية العهد. وقد انغمس كل من سليمان بن عبد امللك وأخيه يزيد والوليد الثاني بن يزيد في اللهو وأعطوا بذلك مثالاً لنزعات الطبقة الحاكمة في مرحلة استقرار الدولة وازدهارها، طبقاً لنظرية ابن خلدون. في حين تميز كل من عمر بن عبد العزيز وهشام بن عبد الملك بشخصية سياسية خاصة. أما عمر فكان استعادة مؤقتة لسياسة الراشدين، وعمر بن الخطاب بوجه خاص. وأما هشام فينتمي إلى مدرسة عبد الملك والوليد وقد مال إلى الاقتداء بوالده في الحزم وعدم الإسراف في اللهو. ودامت خلافته عشرين عاماً، وهي مدة مثالية ربما كانت صدى لسياسة حازمة وسلوك شخصي معتدل.. وهناك ثناء يسبغه المؤرخون على آخر خلفاء

---

(٣٩) الكامل - جـ٤/١٣٧ - ١٣٨. انظر أيضاً الطبري - جـ ٤/٢٢٤.
حول المصانع يقول الزمخشري في أساس البلاغة: العرب تسمي القصر والقرية مصنعة ويقولون هو من أهل المصانع يعنون القرى والحضر. وفي الآية: تتخذون مصانع أي قصوراً ومدائن. ويفهم من هذه الشروح أن غرض ابن الأثير هو عناية الوليد بالعمران. لم توضح الرواية مدى شمول قراره بشأن المقعدين والعميان وماإذا كان قاصر على المركز أم امتد إلى الأطراف.

(٤٠) التاريخ، جـ ٣/ ٢٩.
البيمارستان كلمة فارسية مركبة من كلمتين. بيمار وتعني المرضى، وستان وهي المكان وقد استعملها العرب للدلالة على المستشفى. أجراء الأرزاق على هذه الفئات يعني تخصيص رواتب لهم. ويجدر التنبيه إلى أن القرارات التي يتخذها أي خليفة في مثل هذه الأمور تبقى سارية من بعده إذ تصبح من أعمال الديوان الروتينية مالم تستجد مصلحة سياسية تجعل الخليفة أو الحاكم اللاحق يشطب بعض الفقرات من الديوان.

الأمويين مروان بن محمد المعروف بالحمار، وهو ثناء تؤيده الوقائع التي تخللت أيام حكمه القصيرة.. وقد لاحظ المسعودي في تعداده صفات هذا الخليفة أنه كان يلقى أموره وهي مُدبرة ويريد أن يجعلها مقبلة. وتعبر هذه الملاحظة الدقيقة عن مأساته الحقيقية. فقد جاء مروان في نهاية السلسلة الطويلة من الأسباب والظروف التي أثارتها السياسة الأموية وأوصلت دولتهم إلى نقطة التلاشي. ومع ظهور قائد محنك كمروان يبقى من المستحيل تفادي هذا المصير. إن نجاح القيادة رهن بالظروف المواتية. أما حين تكون الأمور مدبرة، كما يقول المسعودي، فليس بمقدور أية قيادة مهما بلغت من الكفاءة أن تجعلها مقبلة.

في العصر العباسي

واصلت الدولة الاسلامية في العصر العباسي تطورها الامبراطوري حيث اكتسب الخليفة العباسي امتيازات سياسية ولاهوتية جديدة فتعاظم مركزه كإمبراطور، وقدسيّته كخليفة. وطرأ تغيير على قاعدة الحكم فبدلاً من الاعتماد على أهل الدعوة كما في الأوان الراشدي، أو على تجمعات قبلية كما عند الأمويين اعتمد الحكم العباسي في البدء على الموالي من الفرس، الذين نهضوا بأعباء الدعوة العباسية. وقد شارك الفرس في إدارة الدولة وتوجيه سياستها عن طريق الأسر المتنفذة منهم كالبرامكة وآل سهل وآل طاهر، كما قام المثقفون من أصل فارسي بالكشف عن تجارب الساسانيين في الادارة والسياسة ووضعوها تحت تصرف الخلفاء العباسيين. وبقطع الصلة بين الدولة ومواقع النفوذ القبلي تخلص الكيان الرسمي للاسلام من آخر مايشده إلى البداوة كما توافرت

فرص واسعة لاختلاط الأمم والثقافات بما كان يشكل، في بعض نتائجه، تمهيداً ضرورياً لقيام النهضة العلمية التي لم تتأخر بداياتها الحاسمة عن ثاني الخلفاء العباسيين.

استدعى الوضع المعقد للسلطة العباسية عند تأسيسها ظهور كفاءات قيادية قادرة على تنفيذ مهام توطيد الحكم الجديد وتصفية المناوئين. ويشغل المنصور وقواده موضعاً متميزاً يشهد عليه حجم المعضلات التي كانوا مضطرين إلى مجابهتها. وقد تجمعت ضد المنصور في وقت واحد: عصيان عمه عبد الله بن علي في الشام. حركات الزيدية في البصرة والحجاز. ردة الخيبة من وعود العباسيين متمثلة في حركة شريك المهري. تمرد أبو مسلم الخراساني. النشاطات المعادية التي كان يثيرها فريق واسع من المثقفين بينهم الفقهاء والشعراء والمتكلمون.. واستطاع المنصور ضرب عمه بواسطة أبو مسلم ثم دبّر مكيدة للثاني فتخلص منه وأرسل لمقاتلة الزيدية في الحجاز حملة تمكنت من حصار المدينة والقضاء على انتفاضتها، وحملة أخرى لتصفية حركة شريك المهري الذي انتظم في صفوفه ثلاثون ألف مقاتل، ثم تصدى لحركة البصرة بقيادة ابراهيم بن عبد الله وكانت من أكثر التحديات خطراً عليه. واستطاع تشتيت جيش ابراهيم الكثيف بأسلوب الكمائن. ثم انصرف لمعالجة وضع المثقفين بسياسة ذات ثلاثة أبعاد:

- استدراجهم للتعاون معه.
- ملاحقتهم بالحبس والتشريد في حالة اليأس منهم
- التغاضي عن نشاطاتهم مالم تشكل خطراً مباشراً.

وبتأثير الثقل الذي يتمتع به المثقفون في وسط يحترف الثقافة، فضلاً عما لهذه الفصيلة الاجتماعية من القدرة على التأثير في وعي

الناس، أبدى المنصور حرصاً استثنائياً على ضمهم إلى الحاشية. وقد اتبع في ذلك سياسة النفَس الطويل فلم يلجأ إلى التنكيل إلا بعد استنفاد وسائل الإغراء، وربما ذهب في التغاضي عن الميول المعادية له إلى أبعد مدى يتحمله رجل دولة من طرازه، كما دل عليه تصرفه تجاه تلك المجموعة من رجال الفكر والأدب التي كانت قد التفّت حول انتفاضة البصرة.

وكان المنصور قد واجه كثيراً من التعنت من المثقفين. ولكن العلاقة بين الطرفين بدأت تتوطد مع تراجع مد المعارضة للسلطة في أوساط الفقهاء والمتكلمين من جهة، ومع تنامي الاعتناء بعلوم الأوائل التي وجدت رعاية مباشرة من الخلفاء العباسيين واشتغلت بها عناصر من أهل الفكر كانت في الغالب خالية من الميول السياسية.

تعاقب على الحكم بعد المنصور قائمة خلفائه التي تبدأ بالمهدي وتنتهي بالمتوكل مستغرقة العصر الذهبي لحكم الأسرة العباسية. وتاريخ هؤلاء الخلفاء هو استمرار لعظمة المنصور دون أن نهمل واقع التفاوت في المواهب القيادية التي تحملنا على أن نضع في المقدمة خلفاء كالرشيد والمأمون والمعتصم. ولايبدو مع ذلك أن النظام السياسي القائم على ولاية العهد قد أفرز مردوده السلبي في هذه البرهة حيث كان الحكم العباسي لايزال محافظاً على زخمه التاريخي الذي استهل بالمنصور.

على أن القيادة السياسية وهي تفلت من أيدي العباسيين في الأزمنة التالية لم تلبث أن وجدت لها نماذج بارزة في تلك الأجيال المتعاقبة من الحكام والقادة في الدول التي ظهرت على هامش الدولة العباسية في الإندلس والمغرب وبلدان المشرق الاسلامي.. ينتظم هذه القيادات على اختلاف عصورها ومواطنها خط واحد هو نفس ذلك الخط الذي يبدأ من مؤسس الدولة الأموية ويستكمل شكله النهائي

في شخص المنصور. أما المعالم الأساسية لهذا الخط كما تبينت حتى الآن فهي:

١- المكيافلية بمبدأيها الجوهريين:
- الغاية تبرر الواسطة.
- الفصل بين الأخلاق والسياسة.

٢- البيروقراطية. العزلة التامة عن الجمهور.

٣- قوة الدهاة.

٤- الوعي الحضاري متجسداً في خدمة مصالح التطور في وجوهه المختلفة. وينبغي الإقرار أن الحضارة الاسلامية نشأت وتوطدت في ظل الرعاية المباشرة للسلطة الاسلامية ويشمل ذلك الفلسفة والعلوم والنشاط العمراني.

ويعثر المؤرخ خارج السلطة بنماذج من القادة السياسيين يشتمل عليهم تاريخ المعارضة خلال العصور الاسلامية المتعاقبة ممّن لم تسعفهم ظروفهم في الوصول إلي الحكم. وقد تطلب النشاط السري للفرق الاسلامية قيادات ذات كفاءة تنظيمية عالية أعطت أفضل مستوياتها في التنظيم المعقد للإسماعيلية، تلك الحركة التي حيَّرت الخلافة العباسية في حينها وأثارت البلبلة بين المؤرخين في هذا الحين بفضل التكتيكات البارعة التعقيد والذكاء التي مارستها.

ولم يكشف تاريخ الاسماعيلية عن الكثير من الأسماء التي كانت تقف وراء هذا التنظيم، ولكن التفاصيل المتوافرة لدينا تشير إلى جهد مشترك لكوادر مجهولة يضفي على الحركة طابع القيادة الجماعية، على الأقل بالنسبة للتنظيمات الفرعية البعيدة عن مركز الحركة في سلمية.

الفصل الرابع

أطروحات سياسية

يتوخى الفصل الحالي رصد الاهتمامات السياسية للمسلمين من خلال عرضه لنماذج من التفكير السياسي للفئات المختلفة في المجتمع الاسلامي القديم. وأود أن أثير الانتباه بهذا الصدد إلى مايلي:

١- إن البحث في تجربة الاسلام السياسية لايرتبط عندي بأهداف الكشف عن نظرية أو موقف سياسي واحد للاسلام. إن محاولة العثور على هذه الضالة تصطدم بالتنوع وعدم الانسجام في مجتمع متباعد الأجزاء. ولأجل أن أوفر عناء تكلّفه قبلي بعض الكتّاب، من المعنيين بتسييس الاسلام المعاصر، فإن البحث في هذا الفصل سيقتصر على عرض وجهات النظر المختلفة حول القضايا التي تضمنها، مستهدفاً تخطيط الأبعاد الممكنة للتجربة السياسية في الاسلام.

٢- إن الفلسفة التي وفرت معالجات حيوية للسياسة على يد الإغريق لم توفر مايماثلها على يد المسلمين. وبخلاف السياسات الاغريقية فإن حيوية الفكر السياسي في الاسلام تقع خارج

الفلسفة. ولذلك، فقد اعتمدت في هذا القسم على مصادر الفقه وعلم الكلام والتاريخ دون المصادر الفلسفية، كما أهملت آراء الفلاسفة لعدم أهميتها. ولايفوتني أن أنوّه على سبيل الاستثناء بتلك النظرات السديدة التي صدر عنها كل من ابن باجّة في «تدبير المتوحد» وابن رشد في «جوامع سياسة أفلاطون»، وإن كنت سأستغني عن تناولها بالشرح اكتفاءً بالشروح الوافية التي حظيت بها آراء الأول من قبل هنري كوربان في «تاريخ الفلسفة الاسلامية» والثاني من قبل رينان في «ابن رشد والرشدية». ويمقدور القارئ أن يراجع هذين الكتابين في الترجمة العربية المتداولة لهما دون إهمال واجب القراءة النقدية لما يكتبه مستشرق مهما يكن حظه من الانصاف.

❖ ❖ ❖

ضرورة الدولة

في تناولهم للخلافة تحدث المتكلمون عن وجوبها مستندين إلى أحد اعتبارين: إيجاب عقلي يتجه الناس بمقتضاه إلى نصب زعيم يمنعهم من التظالم ويفصل بينهم في الخصومات. وتبعاً لهذا الاعتبار فإن انعدام السلطة يعني الفوضى.. الاعتبار الثاني شرعي، والقائلون به ينكرون إيجاب العقل محتجين بأن الإمام يقوم بأمور قد لاتتفق مع الضرورة العقلية من قبيل الأحكام الدينية غير القابلة لتفسير عقلاني، فلو كان العقل موجباً للإمامة لترتب أن لايُسأل الإمام عن القيام بها. وعند هذا الفريق إن العقل لم يوجب نصب السلطة بل

أوجب أن يلتزم الانسان جانب العدل فيمنع نفسه عن الظلم والعدوان. ومع مافي هذا الرأي من فذلكة منطقية فإنه يمثل كصدى للنزعة الأشعرية والسلفية التي تحيل كل أمورها إلى الدين وتتمسك بمذهب الحسن والقبح الشرعيين.

وهناك اتفاق على أن السلطة واجبة لمنع الفوضى، دون النظر إلى مصدر الإيجاب. يدل على ذلك حديث «الإمام الجائر خير من الفتنة».. والفتنة لفظ مرادف للفوضى، فمع الخوف من حصولها يجب الانقياد إلى سلطة لايشترط فيها العدالة. والترجيح يعتمد على مبدأ أصولي يقول: إذا تعارض ضرران يجب تحمل الأدنى لدفع الأعلى. والضرر الأدنى في هذه الحالة هو جور السلطة والأعلى هو الفوضى فإذا لم يكن التخلص من الجور ممكناً فلا يجوز البقاء من غير سلطة كائناً ماتكون..

إن وجوب السلطة هو رأي الأكثرية الساحقة من متكلمي الاسلام. وقد تطرف الشيعة - ماخلا الزيدية - فجعلوا الإمامة من أصول الدين، وهي أركان العقيدة التي يكفر من أخلّ بأحدها. وترسم رواية عن جعفر الصادق حدود التطرف الشيعي في الصيغة التالية[1]: لولم يبق في الأرض إلا اثنان لكان أحدهما الإمام.. وقد عنيت العقيدة الشيعية بالربط بين النبوة والإمامة على نحو تكون فيه الثانية استمراراً، أو تتميماً للأولى. ولما كان الإيمان بالنبوة من أصول الدين فالإمامة كذلك بالتبعية. وقد خدمت هذه العقيدة أغراض التنظيم السري لفرق الشيعة، وبوجه خاص الاسماعيلية، لأنها وفرت رابطة متينة بين جمهور الفرقة وقيادتها تعتمد على الصبغة المقدسة للإمام، الذي جعلته الاسماعيلية من أركان العالم حينما وضعته في نهاية السلسلة الفيضية المبتدئة بالعقل الأول.

---

(١) المجلسي: بحار الأنوار - جـ٧، ص١١، (ط. ايران - حجر).

وأدلى فريق من الخوارج والمعتزلة برأي مخالف. ولم يُسمّ منهم الفريق الخارجي، أما المعتزلة فذكر منهم أبو بكر الأصم وهشام بن عمر. خلاصة هذا الرأي أن الامامة ليست واجبة لأنها مقدرة بمنع التظالم وحمل الناس على إنصاف بعضهم بعضاً. فإذا كف الناس عن الظلم وتناصفوا استغنوا عن الإمام. فالدولة إذن لاتنشأ عن ضرورة لازمة بل عن حاجة معينة، وحين تنتفي الحاجة لابد أن ينتفي مبرر وجودها. ولم يلاق هذا الرأي قبولاً واسعاً لتعارضه مع الحجم الذي شغلته الدولة في حياة المسلمين. وقد اعتبر من قبيل الشذوذ، والخروج عن الإجماع. كما تعرض لهجوم قاس من الشيعة فوصف الطوسي القائلين به بأنهم من الحشوية وغيرهم ممن لايعرفون بشهرتهم(٢).

ولدى المقارنة بين وجهتي النظر حول الدولة نجد الأول يعلق وجودها بوجود الانسان أي: ينظر إليها كمؤسسة خالدة في الإيجاب المطلق للعقل أوالشرع. أما الثاني فيجعل وجودها متوقفاً على شرط؛ فمع اتفاق الناس على التناصف وكفهم عن العدوان لايبقى للدولة وظيفة. وانتفاء الحاجة إلى الدولة عند هذا الفريق مقيد غير مطلق ولذلك فهو لايتضمن شيئاً من مبادئ الفوضويين كما فهم بعض الكتّاب(٣). إن أصحاب هذا المذهب يعترفون بالدولة مع وجود العدوان والظلم وينكرونها مع شيوع العدل والتناصف. فمناط الرأي إذن ليس هو العداء للدولة والدعوة إلى تحطيمها على الإطلاق، بقدر ماهو تحقيق مسألة الباعث على ظهورها من جهة، والمدى الزمني لقيامها

(٢) تلخيص الشافي في الأمامة، ص ٦٥ (ط. النجف، ١٩٦٣).

(٣) انظر العفيف الأخضر في مقدمته للترجمة العربية لكتابات لينين حول الدين. وقد صدرت عن دار الطليعة تحت عنوان: نصوص حول الدين (بيروت، ١٩٧٢).
على أن بعض المسلمين أنكر وجوب الإمامة بإطلاق واحتج لذلك بأن تولية الانسان على من هو مثله ليحكم عليه فيما يهتدي إليه ولايهتدي هو إضرار به لامحالة. وهذا الرأي أورده الإيجي في «المواقف» ولم يذكر أصحابه.

من الجهة الثانية. ولهذا المذهب في الدولة أصل في الفلسفة الصينية إذ يرد في كتاب تشوانغ تسه: إذا لم يدنّس الناس جبلّتهم ولزموا جانب الـ تي فهل من حاجة إلى حكومة؟ وهو نفس ماافترضه الفريق المسلم الذي يقول بموقوتية الدولة. وكتاب تشوانغ تسه يسبق الاسلام بأكثر من ألف عام لكن التماثل بين المذهبين راجع إلى وحدة الذهن البشري لأن المسلمين لم يطلعوا على الفلسفة الصينية.

تدخل الدولة وآفاقه

جاء في طبقات ابن سعد عن عبد الله بن عمر حديث يقول: من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية.. والحديث قد لايصح لأن التصورات المتعلقة بالخلافة لم تتبلور إلا في زمن الخلفاء كما بيّنا من قبل. ولكن روايته في مرجع موثوق كابن سعد تجعلنا نميل إلى الاعتقاد بأنه كان متداولاً في وقت مبكر من نشوء الخلافة.. والحديث يعتبر نصاً على الصلة الوثيقة التي يجب أن تجمع بين الإمام والرعية حيث يتعذر على المسلم ليس فقط أن لايبقى دون بيعة، بل وأن يجهل الخليفة الذي يحكمه دون أن يتعرض لنزع ربقة الاسلام من عنقه.

لدينا في المقابل نصوص تتحدث عن المدى الذي تذهب إليه سلطة الخليفة على رعاياه. وبهذا الصدد نجد مايلي:

١- تقاليد العلاقة المباشرة بين سيد القبيلة وأفرادها، حيث كان متاحاً للفرد العادي أن يراجع زعيمه في أيٍّ من شؤونه الخاصة وكان الزعيم يملك بحكم مركزه الأدبي صلاحية البت في الأمور المعروضة عليه.

٢- التداخل بين الأحكام الدينية والدنيوية في الاسلام.

من هنا يجب أن نتوقع اتساع سلطان الدولة منذ نشأتها في يثرب، وأن يسود اعتقاد عام بأن للرعية على الخليفة حقوقاً يعتبر الوفاء بها من شروط البيعة. وقد نُظر إلى عمر بن الخطاب كمثل أعلى لهذا التوقع. وكان عمر بتجوله في أسواق ودروب المدينة حاملاً الدرّة متدخلاً في الصغيرة والكبيرة من تصرفات الأفراد قد رسم صورة - لاتخلو من إسراف - لتدخل الحاكم في شؤون الناس. على أن هذا القدر من التدخل يقترن ليس فقط بصلاحيات واسعة يتمتع بها الخليفة، وإنما أيضاً بالتزامات على درجة ملائمة من السعة تجاه رعاياه. وقد روي عن عمر أنه كان يقول: لو أن جملاً هلك ضيَاعاً في شاطئ الفرات خشيت أن يسأل الله عنه آل الخطاب[٤]. وتحمل رواية للطبري دلالات مباشرة في هذا المجال. وهي تقص إحدى الحوادث التي صادفت عمر في تجواله الليلي حيث يعثر بأرملة تطبخ الماء فيسألها عن السبب فتخبره أنها تسكت به أولادها حتى يناموا. ثم تستطرد الأرملة قائلة: الله بيننا وبين عمر. فيعترض عليها موضحاً، إن عمر لايدري بهم. فتجيبه: يتولى أمورنا ويغفل عنا. ويضيف الطبري أنها كانت تقول له وهو يساعدها في طبخ الدقيق بعد أن أحضره لها: جزاك الله خيراً أنت أولى بهذا الأمر من أمير المؤمنين[٥]... تقصد أنت أحق بالخلافة منه.. والرواية بهذا التفصيل تحتمل الشك لصعوبة تصديق كيف أن امرأة بسيطة في مثل ذلك الوقت تفهم مهمة السلطة على هذا النحو الذي قد لايتيسر في

---

(٤) الطبري، جـ٣، ص ٢٧٢. وللعبارة صيغ متعددة مع اختلاف رواياتها.. منها صيغة مقارية عند ابن سعد، جـ٢، ق، ص ٢٢٠. ويستشهد الماوردي في تسهيل النظر بهذه الصيغة: لوضاعت سخلة على شاطئ الفرات لخشيت أن يسألني الله عنها. ويرد نظيرها في عهد المأمون لعلي الرضا برواية سبط ابن الجوزي في تذكره الخواص. واختلاف الصيغ تبعته على الرواية الشفهية فضلاً عن الاستشهاد بها عند غيرالمؤرخين.

(٥) الطبري ، ج٣، ص٢٧٦.

الوقت الحاضر للكثير من المثقفين والسياسيين.. ولكنها تعكس - على الأقل - الاعتقاد السائد عن مسؤولية الخليفة ضمن خط عام تتصل أولياته بسياسة النبي محمد في المدينة. وقد تضمنت مصادر الحديث تأكيدات لهذا الخط تدور حول تعهد أعطاه محمد للمسلمين يتحمل بموجبه مسؤولية من يترك أسرة لامعيل لها(٦). وقد تميز عهد عمر بن الخطاب بتعدد الروايات التي نقلت إلينا جوانب من ممارسته لهذه السياسة. وتبدو هذه الروايات عسيرة التصديق لدى الوهلة الأولى، وهو مايتمسك به المستشرقون في العادة. ويجب الاعتراف بأن الصورة التي أعطتها المصادر هي صورة أخاذة: خليفة يقتحم بجيوشه الأصقاع الغنية في وادي الرافدين والنيل والشام ويستولي على كنوز أكبر الامبراطوريات في عصره، وبدلاً من أن تحوله الكنوز إلى امبراطور يجلس على عرش من ذهب ويقيم في قصر يسخّر رعيته لبنائه، يطبق برنامجاً يحتوي على الاجراءات التالية:

١- تخصيصات نقدية تصل إلى الناس في مدن الحجاز والجزيرة التي تم حصر أفرادها في الديوان.
٢- تخصيصات عينية للفقراء تضمن كفايتهم من الطعام لمدد مدورة غالباً ماتكون شهرية.
٣-راتب لكل مولود من أهل المدن.
٤- وضع اليد على مراعٍ عامة لفقراء الرعاة يمنع منها الأغنياء على سبيل الحِمى.
٥- توفير دواب للحمل والركوب موقوفة لاستعمال عامة المسلمين.
٦- مكافحة المجاعة في البوادي بإمدادها بالمواد الغذائية من الأرياف.

بإزاء هذه الصورة يقف المستشرقون وتلامذتهم من العرب

---

(٦) انظر: أحمد بن حنبل، حديث ٧٨٤٨، أصول الكافي، ١٦٠، ص٤٠٦. وفي الكافي أيضاً تأكيد عن أئمة أهل البيت يقول إن الوالي وارث من لا وارث له ويعول من لا معيل له.

موقفين يذهب الأول إلى اتهام المصادر بالمبالغة. أي إلى التشكيك الذي اعتاد المؤرخون الغربيون على استخدامه لحل مشكلة التصادم بين افتراضاتهم ومحتوى المصادر العربية.. الموقف الثاني يقبل بالروايات ثم يلجأ إلى التأويل المفضي إلى تضييق دائرة شمولها. وينص كتّاب هذا الصنف على أن إجراءات عمر لم تكن عامة وإنما هي امتيازات للفاتحين. وبمقدورنا أن نلاحظ بالفعل أن المسلمين الأولين وأقرباء النبي وقادة الفتح قد حصلوا على مكاسب إضافية من المكافآت والإقطاعات التي كان عمر يغدقها عليهم وفق معايير القرابة من النبي أو البلاء في الاسلام أو لمكافأتهم على خدماتهم. ولكن التخصيصات النقدية والعينية كانت تصل إلى جهات أخرى لاتنطبق عليها المعايير المذكورة. ويصدق ذلك بشكل خاص على الفقرتين ٢و٦. أما التخصيصات النقدية فيحتمل أن يقصد بها عطاء المقاتلين[٧]. وفيما يتعلق برواتب المولودين فالمصادر تصرح أنها تشمل أولاد المسلمين بوجه عام، ويحتمل مع ذلك أن يكون هناك اهتمام خاص بأولاد المقاتلين. وأما الفقرات ٤و٥و٦ فهي مقطوعة الصلة نهائياً بأغراض الفتح أو الدعوة.

لدينا إلى جانب ذلك مايفيد أن عمر كان يخطط على نطاق الجزيرة العربية إذ يخبرنا أبو يوسف أن أبا موسى الأشعري قدم على عمر ومعه حصيلة خراج الناحية التي يتولاها، فسأله عمر عن المبلغ فقال: خمسمئة ألف درهم. فعقب وقد هاله المبلغ: لئن صدقت ليأتين الراعي في اليمن نصيبه من هذا المال ودمه في وجهه[٨]. ولسنا في

---

(٧) استقر الفقه بعد ذلك على جعل العطاء المأخوذ من الفيء خاصاً بالمهاجرين وهم سكان المدن الذين يقع عليهم عبء الجهاد. وجعل العطاء المأخوذ من مال الزكاة من نصيب أهل البوادي وفقراء المدن غير المسجلين في الديوان... الفيء هو مال الخراج والجزية.

حاجة لبيان أن الراعي لايدخل في جماعة الفتح.

يتضح لنا مما سبق أن مساحة الإجراءات وسعت المسلمين في سائر مراتبهم وبقطع النظر عن علاقتهم بعملية الفتح، طبعاً دون أن نهمل الامتيازات الإضافية التي تمتع بها المشاركون في الجهاد. أما أهل الذمة فأبو يوسف يذكر أن عمر كان يرى شمول فقرائهم بالزكاة وأنه طبق ذلك على شيخ يهودي رآه يتسول فأمر صاحب بيت المال أن يخصص له مايكفيه وتلا: إنما الصدقات للفقراء والمساكين.. وهذا من مساكين أهل الكتاب[٩].

إن إجراءات عمر ضمن حدودها الموضحة آنفاً تمثل المدى الأقصى لما وصلت إليه مسؤولية الدولة الاسلامية عن معيشة رعاياها.. وفي الأزمنة التالية كانت المعارضة تنشط للمطالبة بتطبيق هذه السياسة. ويمكن للباحث أن يتابع هذا الاتجاه في أدبيات الفِرق والشخصيات المستقلة في العصرين الأموي والعباسي.

على صعيد التشريع، تضمن الفقه أحكاماً تجعل للسلطة هيمنة واسعة. ينعكس ذلك في صلاحيات القاضي الذي أعطي سلطة النظر في مجموعة كبيرة من القضايا تمس الشؤون الشخصية[١٠]. في حين تتمتع الدولة تبعاً للفقه بدور اقتصادي تحدده ملكيتها العقارية

---

(٨) وفي رواية لابن سعد: لئن بقيت ليأتين الراعي بجبل صنعاء حظه من هذا المال وهو مكانه.

(٩) المصادر اللاحقة تغض النظر عن هذه الرواية. كما يتفق الفقهاء من السنة والشيعة على عدم استحقاق أهل الذمة للزكاة خلافاً لرأي عمر المثبت في مصدر أساسي وقديم للفقه والحديث وهو كتاب الخراج. وقد خالفهم أبو حنيفة في جواز صرف زكاة الفطر إليهم. ولكننا نعثر في طبقات ابن سعد برواية تقول إن عمر بن عبد العزيز أمر بالإنفاق على المسنين من أهل الذمة الذين لامال لهم أو إلزام ذويهم بالإنفاق عليهم إذا كانوا قادرين على ذلك. وقد مر بنا أن عمر الثاني كان يحرص على تعرف سيرة سلفه والاقتداء به.

(١٠) مثال: يحق للمرأة إذا قاطعها زوجها جنسياً لأمد يزيد على أربعة شهور أن ترفع دعوى إلى المحكمة التي يترتب عليها النظر في الدعوى وإلزام الزوج بتصحيح سلوكه الجنسي..

والزراعية الواسعة، التي تشمل القيعان الموات ورؤوس الجبال وبطون الأودية والغابات فضلاً عن الصوافي، كما تتولى الدولة الاشراف على المعادن، عند بعض الفقهاء، وعند غيرهم إنها تملكها عيناً. وقد عالج الفقه أحكام النشاط الاقتصادي بطريقة تضعه تحت طائلة إحدى السلطتين القضائية أو التنفيذية. يضاف إلى ذلك أحكام الحسبة حيث نقرأ في مصادر الفقه قائمة مطولة بالواجبات والصلاحيات المخولة للمحتسب. وبذلك تكون سلطة الدولة قد امتدت من الوجهة النظرية إلى القسم الأكبر من وجوه الحياة الاجتماعية والاقتصادية.

بيد أن الفقه تحدث عن صلاحيات الدولة وحدود ملكيتها دون التوسع في بيان مسؤوليتها الاجتماعية. ولم ينعكس فيه بنفس الدرجة من الوضوح مبدأ التدخل كما تضمنته ممارسات عمر وأفكار علي وشعارات المعارضة. ويرجع ذلك إلى أن الفقهاء، وعلى الأخص جيل مابعد الأئمة الأربعة، هم في الغالب من العناصر المحافظة التي كانت تدرس الفقه إما في رعاية السلطة أو مستقلة عنها، وفي كلتا الحالتين كان الفقهاء يزاولون أعمالهم بمعزل عن الحركات السياسية، التي لم تعد تحظى بتأييد واسع من الأوساط الفقهية بعد انتهاء حركة مقاطعة العمل في القضاء في غضون العصر العباسي الثاني.

رسمياً، تقلص أفق المبدأ منذ العصر الأموي من جهة مسؤولية الدولة واتسع من جهة القمع. وقد حددت خطبة للمنصور مسؤوليات الدولة في ثلاث نقاط:

يقول المنصور تبعاً لرواية ابن كثير في «البداية والنهاية»: إنما تحتاج العامة إلى ثلاث خصال:

١- يقام لهم من ينظر في أحكامهم فينصف بعضهم من بعض.

٢- ويؤمن سبلهم حتى لايخافوا في ليلهم ونهارهم.

٣- ويسد ثغورهم وأطرافهم حتى لايجيئهم عدوهم.

وبذلك يختصرالمنصور مبدأ التدخل إلى المدى الذي أوصله إليه آدم سميث فيما بعد وهو:

١- إدارة العدل، ويندرج تحتها القضاء والأمن الداخلي، أي الفقرتان الأولى والثانية عند المنصور.

٢- الدفاع عن البلاد. ويقابل الفقرة الثالثة.

أما الفقه فقد وضع مسؤولية الدولة في دائرة أوسع قليلاً حيث ترد الواجبات التالية عند الماوردي وأبو يعلى:

١- حماية الدين ومعتقداته.

٢- تنفيذ الأحكام بين المتخاصمين.

٣- حماية الأمن الداخلي.

٤- الدفاع ضد العدو الخارجي.

٥- توسيع رقعة الاسلام بالجهاد.

٦- جباية الضرائب.

٧- توزيع الأموال حسب استحقاقها.

ومن الوجهة العملية، نجد أن الدولة الاسلامية كانت تقوم، فعلاً بهذه المهام، فيما خلا الفقرة الأخيرة، لأن الأموال كانت من حق الخليفة وحده، وهو الذي يتولى توزيعها بحسب احتياجاته لابحسب استحقاقها.

ينص الفقه أيضاً على وجوب تدخل الدولة لمنع احتكارالأغذية. وكان تقصيرها في ذلك مثاراً لارتكاسات اجتماعية تحدث أحياناً على شكل مظاهرات سلمية أو مسلحة، لإجبار السلطة على فتح مخازن الغلال وإنزال مواد الإعاشة إلى السوق. وكان أهل بغداد من المبرزين في هذا المضمار. ولكن الدولة لاتملك في المقابل حق التسعير الإجباري الذي يحول دونه حديث نبوي مروي في كتابي الخراج وأصول الكافي. وهو قرار يتناقض مع تحريم الاحتكار بالنظر إلى ترابطهما، لأن المقصود بالأخير منع ارتفاع أسعار المواد الغذائية، أي

مكافحة الغلاء، وهو نفس مايهدف إليه التوزيع الإجباري.

وللدولة وظيفة لاتدخل ضمن القوانين الشرعية ولذلك لم تنص عليها مؤلفات الفقهاء وإنما ذكرت في المؤلفات السياسية التي اعتبرتها من قواعد السياسة الحكيمة، وهي عمارة البلدان. وهناك صلة وثقى بين هذه الوظيفة والدولة الشرقية القديمة وهو مالاحظه ابن خلدون بتأكيده أن العمران يستند إلى الدولة ولايوجد بغيرها. ومن المعتاد أن تتولى الدولة في الشرق القديم جميع الأشكال التي تكرس تقدم المدنية كتأسيس المدن وإنشاء الطرق والقناطر والجسور وإقامة مشاريع الري والزراعة والمباني العامة كالمعابد والمدارس والمستشفيات. وقد فصلت هذه الاشغال في المؤلفات السياسية التي ستكون موضوع الفصل الأخير من هذا الكتاب. وثمة ظاهرة تثير الانتباه وهي أن الدولة الشرقية استمرت على تبني هذه المهام حتى العصر الحديث - مع تفاوت في درجة الاهتمام بهذه الناحية بين دولة متحضرة كالدولة العباسية، وأخرى متخلفة كالدولة العثمانية - ولما ظهرت الدول البورجوازية الحديثة في العالم العربي اتجهت إلى الإنفراد بالكثير من الأشغال والخدمات التي تقوم بها الشركات في بلدان الرأسمالية الغربية، رغم أن هذه الدول خاضعة في مجمل سياساتها لتوجيه المستعمِرين الغربيين، ولكن المسألة هنا تتعلق بقوة التقاليد.

تأثير الدولة على الشعب

من المفروغ منه أن الدولة تفرض تسلطاً قمعياً على المحكومين يمكّنها من تكييف الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية طبقاً لأغراض الفئة الحاكمة والفئات التي تعبر عن مصالحها. ولكن اتساع دور الدولة في المجتمع الاسلامي القديم أفرز تصوراً خاصاً عن قوة

تأثيرها في مجال آخر. فهناك نصوص تتحدث عن تفاعل أحادي بين الدولة والمجتمع يترتب عليه تغير متناسب في أخلاقية الشعب باتجاه السياسة الرسمية السائدة. ويحدث التغير من خلال أحد الشكلين التاليين:

١- تأثير ميكانيكي يعتمد على فكرة النموذج والقدوة

كتب ابن الأثير يقول:

> كان الوليد بن عبد الملك صاحب بناء واتخاذ المصانع والضياع فكان الناس يلتقون في زمانه فيسأل بعضهم بعضاً عن البناء. وكان سليمان صاحب طعام ونكاح فكان الناس يسأل بعضهم بعضاً عن النكاح والطعام. وكان عمر بن عبد العزيز صاحب عبادة فكان الناس يسأل بعضهم بعضاً عن الخير: ماوردك الليلة وكم تحفظ من القرآن وكم تصوم من الشهر(١١)...

يريد ابن الأثير من هذه الحكاية، التي لاتخلو من مبالغة، تأكيد تبعية سلوك الناس للخليفة، بوصفه قدوة لهم. والتبعية هنا مباشرة وبسيطة تتمثل في ملاحظة سلوك الخليفة والاقتداء به عن وعي وقصد. وترجع فكرة القدوة إلى وقت مبكر، وقد نص القرآن على ضرورة الاقتداء بالنبي كأسوة حسنة للمؤمنين تبصّرهم بأبعاد السلوك المثالي. وهناك تصور مقارب يرد في روايات من عهد عمر. ففي الطبري: لما جيء بسيف كسرى ومنطقته وزِبرِجه إلى عمر قال: «

---

(١١) الكامل في التاريخ، جـ ١٢٧/٤.
في رواية لأبو يوسف أكدت فاطمة بنت عبد الملك زوجة عمر بن عبد العزيز أنه لم يكن كثير العبادة. وابن الأثير يرجع في هذا الانطباع إلى عودة عمر إلى اتخاذ الشريعة أساساً للحكم وهي لاتعني بالضرورة كثرة العبادة.
الورد، بكسر الواو، مايقرأه العابد من الأدعية والآيات في وقت معين.

إن قوماً أدوا هذا لذوو أمانة». فعقب علي بن أبي طالب: «إنك عففت فعفّت الرعية».. ويتردد رأي في نفس المعنى يقول ابن سعد وابن الجوزي إن عمر كتب به في جملة وصاياه إلى عماله. وإحدى صيغه تقول: «إن الرعية مؤدية إلى الإمام ماأدى الإمام إلى الله فإذا رتع الإمام رتعوا».. وتصدر هذه الملاحظات عن فكرة القدوة، فرجل الحكم إذا كان نزيهاً لزم الناس - ومنهم المسؤولون الثانويون - جانب العفة. وإذا كان سارقاً فلنا أن نتوقع أن يكون الناس سراقاً مثله (هل يحتاج العربي المعاصر إلى دليل نظري على صحة هذه القاعدة؟).

٢- تكيف خارج عن الاختيار

وهنا ترتد سياسة السلطة على المجتمع فتكسبه صبغتها الخاصة بها. بهذا المعنى ترد عبارة ينسبها ابن شعبة إلى علي بن أبي طالب تقول «الناس بأمرائهم أشبه منهم بآبائهم..» وتحمل هذه العبارة أحد وجهين:

أن يكون الشبه بالآباء من جهة الخصال فالانسان يرث - حسب اعتقاد قبلي قديم - خصال أبيه أو يتأثر بها على الأقل، ثم يكون مع وجود السلطة عرضة لتأثير آخر يأتيه من صاحب السلطة. فهنا نقلة يتراجع فيها الاعتقاد القبلي لحساب السلطة حيث ينشأ مصدر للتأثير أقرب من ذلك المنسوب إلى الوراثة. الوجه الثاني أن يكون التشابه بالخلقة. وعندئذ تكون العبارة كنية بلاغية عن قوة تأثير السلطة في الناس. وقد وضع الماوردي هذا التأثير في صيغة أخرى عندما أكد في «أدب الدنيا والدين» أن الجور يفسد ضمائر الخلق وأن لكل جزء من الجور قسطاً من الفساد حتى يستكمل...

ولم يوضح الماوردي كيفية حصول ذلك سوى أننا نفهم من سياق عبارته أنه يحدث بطريقة، غير واعية، بمعنى آخر أنه غير خاضع

للاختيار طبقاً لمفهوم القدوة.. ويوضع هذا التفاعل أحياناً في صيغة العلاقة بين الرأس والجسد أو بين العيون والأنهار. ونعثر في بعض المصادر على حكايات تخلّت فيها الضواري عن طبيعتها المتوحشة وتصالحت مع الحيوانات الضعيفة خلال السنوات التي حكم فيها عمر بن عبد العزيز. ترد هذه الحكايات لتأكيد الأثر الذي يتركه العدل في العلاقات العامة، وهي بتطرقها إلى عالم الحيوان لابد أن تتضمن تلقائية التأثير التي استخلصناها من الماوردي وابن شعبة.

يحسن أن نذكر هنا أن هذا الرأي قد تردد صداه في القرن الثامن عشر الفرنسي فقال هلفيتيوس أحد فلاسفة هذا العصر المحسوبين على ملاك المادية، *إن التفاعل بين المجتمع والدولة ذو اتجاه واحد فالشعب لايؤثر في طبيعة الدولة وإنما تؤثر الدولة في خصائص الشعب وأخلاقه*. وقد استنتج من ذلك أن الدولة مسؤولة عن مساوئ الشعب كما أنها مسؤولة عن محاسنه. ولاشك في أن التأثير الذي يتحدث عنه هلفيتيوس غير واعٍ لأننا إذا اعتبرنا القصد في إحداثه فإن قوله عن عدم تأثير الشعبً في طبيعة الدولة غير صحيح إذ أن الشعب يستطيع بوسائل نضالية متعددة أن يؤثر في سلوك الحكام وسياسة الدولة.

ولحكيم الصين كونغ فوتسه (كونفوشيوس) رأي مماثل. قال وقد سأله حاكم عن فن الحكم: *الحكم هو التقويم. إذا أنت اتبعت الصراط فمن يجرؤ على تنكبه؟ وقال لآخر: إذا رغبت في الخير فسيكون الناس أخياراً*.

إن سائر الآراء التي وردت أعلاه لم تقترن بتعليل علمي يوضح الطريق الذي تسلكه السياسة الرسمية في إحداث التأثير الاجتماعي المنسوب إليها. ولكن ذلك لايجعلها مُجانبة للصواب. إن في وسعنا أن نلاحظ أن الدولة تفرض تأثيرها على السلوك الاجتماعي ليس فقط

عن طريق النموذج الذي تقدمه كمثل يحرص الآخرون على الاقتداء به، وإنما من خلال الارتكاسات التي يثيرها نظام الدولة في سائر المجالات التي يمارس هذا النظام حضوره فيها. وإذا أخذنا النظام الاقتصادي كمثال نجد أن الدولة تخلق في العادة وضعاً ينقسم فيه الناس إلى فقراء وأغنياء، وكل من حالتي الفقر والغنى تقترن باتجاهات أخلاقية خاصة بها وردت الإشارة إليها في الفكر الاسلامي. ومن الواضح رغم التجاهل الذي يبديه علماء النفس والنفس الاجتماعي، أن الفقر يمكن أن يكون سبباً في جرائم أخلاقية عديدة كالسرقة والرشوة والدعارة، بينما يقترن المال الزائد عن الحاجة بالطغيان وروح الاعتداء وضعف النزعة الإنسانية فضلاً عما يتيحه الثراء من القدرة على تخطي المبادئ الأخلاقية المتواضع عليها في مجتمع معين.

وتنعكس بشكل مباشر سياسة الدولة على سلوك أجهزتها. فالدولة التي تقوم على الابتزاز ويتمتع أقطابها بامتيازات استثنائية لابد أن تخلق جهازاً مرتشياً، والدولة التي تتعامل مع الشعب بطريقة فاشية فإن جهازها يكون فاشياً سواء بتشكيلاته أم بالنزعة التي تسيطر على أفراده. ، وهذه قناعة يمكن للمرء أن يكوّنها من استقراء السلوك العام للناس والحكام في العالم العربي الراهن.

يتمتع هذا الربط بين سياسة الدولة والأخلاق العامة كما تصوره المسلمون ومن قبلهم حكيم الصين ومن بعدهم هلفيتيوس بأهمية كبيرة في مضمار الفلسفة الأخلاقية. فهو من جهة يؤدي إلى قلب المقولة الدينية التي تعتبر جور الحكام انتقاماً إلهياً من البشر ينتج عن سوء أخلاقهم ومخالفتهم لأوامر الله. إن انحطاط الأخلاق والفساد الاجتماعي هما، بموجب هذا التصور، نتيجة وليس سبباً لجور الحكام.وهو إذ ينص، من الجهة الأخرى،على تبعية السلوك

الاجتماعي للسياسة لابد أن ينتهي إلى جعل الإصلاح الأخلاقي جزءاً من عملية التغيير السياسي. وبذلك، فهو يضع الفلسفة الأخلاقية أمام امتحان عسير يصعب عليها اجتيازه؛ فبقدر ماتكتسب الظاهرة الأخلاقية من بُعد سياسي فإن الأمر لايعود من اختصاص فلاسفة الأخلاق. وإذ لايمسي مجدياً إصلاح الأخلاق بوسائل مستمدة من الفلسفة الأخلاقية فلابد لهذه الفلسفة من أن تتخلّى عن استقلالها لتدور في فلك السياسة؛ مادام الإصلاح الخلقي متوقفاً على إصلاح نظام الحكم.

الخروج على الدولة أو مبدأ مقاومة الطغيان

يسجل مؤشر الأحداث الدينية ميلاً تقليدياً نحو التعايش مع السلطة. ويعكس تاريخ رجال الدين هذا الميل بدرجة كافية لقبول الاتهام الذي يجعل من هذه الجماعة حليفاً طبيعياً للسلطة.. ويصدق هذا الحكم على الدول الوثنية في الشرق القديم كدول وادي النيل والرافدين والسند وإيران وغيرها كما يصدق على الأديان السماوية الثلاثة. وفي العصور الاسلامية، كان الحاكم يتمتع بصفة مزدوجة لكونه يملك السلطتين الدينية والزمنية فهو حاكم ورجل دين في آن واحد. كما اهتم الخلفاء بتكتيل الفقهاء حولهم، ولكن تحقيّق هذا الغرض تأخر إلى مابعد العصر العباسي الأول، بسبب قوة تيار المقاطعة ضد السلطة آنذاك. على أن حلقة الفقهاء ورجال الدين التي أريد لها أن تحيط بالخليفة لم تلبث أن تكاملت في زمن لايتأخر كثيراً عن القرن الرابع. ولم يكن في وسع الاسلام أن لايلعب هذا الدور مادام الدين هو العنصر الجوهري فيه، ولكننا نعلم من الجهة الأخرى أن في الاسلام نزعة دنيوية واضحة يعكسها مضمون اجتماعي يؤلف

إلى جانب الدين بُنية الإسلام التاريخية. فمن الطبيعي لذلك أن يُفرز كل جانب منعكسه الخاص به.، ولدينا بصدد العلاقة بالدولة مجموعتان من الأحاديث تحملان دلالات متعارضة:

المجموعة الأولى:

تحتوي هذه المجموعة على أحاديث توصي بطاعة غير مشروطة للسلطة وتحرم الخروج عليها.

- عن أبو هريرة، قال رسول الله: من أطاعني فقد أطاع الله ومن أطاع الإمام فقد أطاعني ومن عصاني فقد عصا الله ومن عصى الإمام فقد عصاني.
- عن حذيفة: ليس من السنة أن تشهر السلاح على أمامك.
- عن أبو ذر: من فارق الجماعة والاسلام شبراً فقد خلع ربقة الاسلام من عنقه.
- عن أنس بن مالك: أمرنا كبراؤنا من أصحاب محمد أن لانسبّ أمراءنا ولا نغشهم وأن نتقي الله ونصبر..
- عن الحسن البصري، قال رسول الله: لاتسبوا الولاة فإنهم إن أحسنوا كان لهم الأجر وعليكم الشكر وإن أساءوا فعليهم الوزر وعليكم الصبر وإنما هم نعمة ينتقم الله بهم ممن يشاء فلا تستقبلوا نقمة الله بالحمية والغضب واستقبلوها بالاستكانة والتضرع.

(كتاب الخراج - أبو يوسف)

- عن عبد الله بن عمر: من مات وقد نزع يده من بيعة كانت ميتته ميتة ضلالة.

عنه أيضاً: من نزع يداً من طاعة لم تكن له حجة يوم القيامة.

(مسند أحمد بن حنبل)

- عن أم سلمة، قال رسول الله: ستكون أمراء فتعرفون

وتنكرون فمن عرف برئ ومن أنكر سلم. قالوا: أفلا نقاتلهم؟ قال: لا ماصلّوا..

عن حذيفة بن اليمان: قال رسول الله يكون بعدي أئمة لايهتدون بهداي ولايستنّون بسنتي. قلت كيف أصنع إن أدركت ذلك؟ قال: تسمع وتطيع للأمير وإن ضرب ظهرك وأخذ مالك.

(صحيح مسلم)

المجموعة الثانية:

وتشتمل على أحاديث تدعو إلى المعارضة وعدم طاعة السلطة الجائرة.

- أفضل الجهاد كلمة عدل عند سلطان جائر.

(الخطيب البغدادي والدولابي والنَسائي وأبو داود والتُرمذي)

- من رأى منكم منكراً فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الايمان.

- إن الناس إذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يده أوشك أن يعمّهم الله بعذاب.

- لما وقعت بنو اسرائيل في المعاصي نهتهم علماؤهم فلم ينتهوا فجالسوهم وواكلوهم وشاربوهم فضرب الله تعالى قلوب بعضهم ببعض ولعنهم على لسان داود.. لا والذي نفسي بيده حتى تأطروهم على الحق أطراً يعني: ترغموهم عليه.

(جامع الأصول/ ابن الأثير)

- من مشى مع ظالم ليعينه وهو يعلم أنه ظالم فقد خرج من الاسلام.

(المنتخب للطبري)

- أفضل الشهداء حمزة بن عبد المطلب ورجل قام إلى إمام جائر فأمره ونهاه فقتله.

(الخطيب البغدادي)

- من أقر بالذل طائعاً فليس منا أهل البيت.

(أصول الكافي)

ومن الصعب توثيق الأحاديث الواردة في المجموعتين لأن الأمور المتعلقة بالخلافة لم تجر إثارتها إلا في زمن الخلافة كما بينت في السابق. نستثني من ذلك بعض الأحاديث الناصة على طاعة الأمراء لأنها تأتي ضمن سعي محمد إلى تعزيز سلطته. وينطبق هذا على الحديث الأول في المجموعة الأولى بحسب الصيغة المروية في صحيح مسلم وهي: من أطاعني فقد أطاع الله ومن عصاني فقد عصا الله ومن أطاع أميري فقد أطاعني ومن عصا الأمير فقد عصاني.. والحديث يخص شخصاً عيَّنه محمد قائداً على سريّة كما في رواية مسلم فيكون الغرض منه حث أفراد السرية على طاعة قائدهم للاعتبارات العسكرية المألوفة. وربما كانت رواية أبو يوسف تحريفاً لنص الحديث أريد به شمول الخلفاء بهذا الأمر فوضع الإمام بدل الأمير.. ونأتي إلى بقية أحاديث المجموعة الأولى فنلاحظ أن من بين الرجال الذين أسندت إليهم ثلاثة كانوا معروفين بتبعيتهم للسلطة وهم أبو هريرة وأنس بن مالك وعبد الله بن عمر. ورابع عرف بنفوره من المعارضة المسلحة وهو الحسن البصري. أما الحديث المنسوب إلى أبو ذر فمن السهل تكذيبه بسبب موقف أبو ذر نفسه. ولعل إلصاق هذا الحديث به يأتي من باب (من فمك أدينك) فقد كان هذا الرجل في مقدمة الذين فارقوا الجماعة وأعلنوا العصيان على إمام زمانهم. وعلى نفس الملاك يحسب حديث حذيفة، وهو من جماعة أبو ذر، ويعده الشيعة من الأركان الأربعة. ومن المستبعد أن يكون حذيفة قد

تلفظ بهذا الحديث وهو يقف مع الذين تمردوا على خليفتهم، عثمان بن عفان، وشهروا السلاح بوجهه..

من المرجح أن هذه الأحاديث قد انتشرت في الأوان الأموي وأن فريقاً من الصحابة قد أسهموا في وضعها بحكم علاقاتهم بالخليفة الأموي. وكان الأمويون في حاجة إلى سند ديني يساعدهم من جهة على شرعنة حكمهم. ومن جهة على كبح المعارضة التي اشتدت ضدهم. فكانت هذه الأحاديث التي نصت على تحريم العصيان ضد الخليفة حتى ولو خرج على أحكام الشريعة وعمل بالظلم والهوى.

إن الباعث على وضع أحاديث هذه المجموعة قد لايختلف عن الباعث الكائن وراء أحاديث المجموعة الثانية. فمن المرجح أن تكون هذه أيضاً من مخترعات مابعد الراشدين، وهي في الحقيقة تعبّر عن موقف المعارضة التي اشتدت كما قلنا ضد الأمويين. من الجدير بالملاحظة أن القرآن خالٍ من نصوص تحدد العلاقة مع السلطة على النحو الموضح في الأحاديث. هناك فقط تنديد بالظلم بمعنى عام وتحبيذ لإنكاره بصرف النظر عن الجهة التي يصدر منها، سلطة أم ناس عاديين(١٢).

تعكس أحاديث المجموعتين موقفين مختلفين من السلطة كان لكل منهما رواد من الفرق والشخصيات المستقلة. أما خط المقاومة فينتظم فيه فصائل المعارضة من الشيعة والخوارج والقَدَرية في غضون الأوان الأموي. ومن الفقهاء أبو حنيفة وسعيد بن جبير وسفيان الثوري وكانوا من مؤيدي المعارضة المسلحة. ومن الشعراء من انتظم في سلك المعارضة من خلال انتمائه إلى فرقة معينة كمثل الكميت بن زيد ودعبل الخزاعي ومنهم من كان يقع تحت تأثير الموجة

---

(١٢) الآية: ١٤٨/ النساء: لايحب الله الجهر بالسوء من القول إلا من ظُلم. الآية: ٣٩/ الحج: أذن للذين يقاتلون بأنهم ظُلموا.

الأولى نص على جواز مجابهة الظلم بالكلام والثانية بالسلاح.

المضادة للسلطة دون أن يتقيد بخط سياسي مثل الفرزدق وبشار بن برد وبعض الشعراء المجهولين الذين رويت لهم أهاجي سياسية موجهة ضد رجال الحكم. ويذكر أبو العلاء المعري كظاهرة متفردة ضمن هذا الخط.

هذه الأسماء تقابلها أسماء أخرى تحرم معارضة السلطة وتعتبرها شكلاً من الهرطقة مستندة إلى الأحاديث التي روينا طرفاً منها في المجموعة الأولى. ومن بينهم أكثرية الصحابة، لاسيما أغنياؤهم، والمستفيدون من الفتوحات وعدد من فقهاء التابعين، وهناك فئة من المتدينين أشكل عليها رفع السلاح ضد حاكم مسلم واستنكرت أن يقتل المسلمون بعضهم بعضاً. وقد اضطر علي بن أبي طالب إلى مجابهة هذه الفئة حين أقدم على مقاتلة ثلاثي الجمل وأهل الشام. وعلى الرغم من مركزه الديني، فقد كان عليه أن يقدم باستمرار، التبريرات بين يدي سلوكه، ولهذا اعتبر علي عند اللاحقين «أول من علَّم قتال أهل القبلة» أي أنه أول من وضع المبادئ التي يوجبها يتقاتل المسلمون. ولكن تبريرات علي لم تنقذه من التورط إزاء الموقف الديني المتشدد للقراء الذين توقفوا عن القتال عندما رفع معاوية المصاحف على الرماح وناشدهم حقن دماء المسلمين. وفي حقب لاحقة صار هذا الاتجاه أكثر شمولاً فانضم إليه غالبية الفقهاء والمتكلمين. ومن المتفق عليه في أوساط فقهاء أهل السنة بعد عصر الفقهاء الأربعة عدم جواز مقاومة السلطة بأية وسيلة. وقد أنهيت مقاطعة العمل في القضاء قبل القرن الرابع الهجري، حيث لم تتكرر إلاّ نادراً وقائع المقاطعة التي غطت أنباؤها حكم الأمويين وشطراً من الحكم العباسي.

يلاحظ مما سبق أن مبدأ مقاومة الطاغية كان شائعاً ومقبولاً في العصور الأولى وقد نُظِّر ومورس في اتجاهين: سلمي ومسلح.

وبموجب هذا المبدأ يحق للمسلمين إما رفع السلاح ضد الخليفة ومَن في حكمه وإما عدم التعاون معه عند من يعارض رفع السلاح. وعلى صعيد الممارسة، تجسد المبدأ للمرة الأولى في الانتفاضة على عثمان بن عفان ثم في حركات الفرق المعارضة للأمويين والعباسيين والتي بلغت نضجها الأخير في الحركة الاسماعيلية.. ويعطي مبدأ المقاومة حقاً مماثلاً لأهل الذمة. وهذه مسألة دقيقة تحتاج إلى شرح.

إن أهل الذمة هم غير المسلمين من رعايا الدولة الإسلامية. والذمة في الأصل هي العهد ولكنها تميزت عنه في الاصطلاح لوجود فريق من المعاهدين صالحوا المسلمين على البقاء في أراضيهم لقاء دفع الخراج. وقد اعتبرت أراضيهم «دار عهد» وعرفوا بالمعاهدين وأهل العهد.. أما الذمة فهي خطوة تالية يكون فيها غير المسلم مشمولاً بالرعوية الاسلامية وتكون أراضيه «دار إسلام». ويترتب على عقد الذمة أربعة شروط:

١- الخضوع لقوانين الشريعة الاسلامية - فيما عدا الأحوال الشخصية والمحرمات الدينية.
٢- عدم رفع السلاح ضد المسلمين أو مساعدة العدو في حالة الحرب.
٣- إعفاء الذمي من الخدمة العسكرية.
٤- دفع الجزية.

وينتقض عقد الذمة في حالة العصيان المسلح ضد المسلمين. وحينئذٍ ينطبق عليهم حكم المحاربين من الكفار فيقاتَلون وتسترقّ أسراهم وتصادر أموالهم. ولكن بعض فقهاء العصور الأولى أجازوا لأهل الذمة رفع السلاح إذا نالهم ظلم من السلطة، وفي هذه الحالة لاتجوز معاملتهم كمحاربين. وقد ذكر الكُلَيني في فروع الكافي عن علي الرضا - الإمام الثامن للشيعة الاثني عشرية- أنه نهى عن شراء

سبي أهل الذمة الذين يُسترقون لخروجهم على الخلفاء إذا كان خروجهم رداً على الظلم. ولمالك بن أنس رأي مماثل أفتى به الحارث بن مسكين فقيه المالكية في مصر. جاء ذلك في رواية لليعقوبي تحدثت عن تمرد القبط زمن المأمون. وكان الأخير قد خرج إليهم بنفسه فأخمد حركتهم ثم دخل على الفقيه المذكور يلتمس منه تأييداً شرعياً لما ارتكبه بحقهم فقال له الحارث: إن كانوا قد خرجوا لظلم نالهم فلا تحل دماؤهم وأموالهم(١٢).

ولاشك في أن هذا المبدأ كان من ثمار العصور الأولى للاسلام حيث كان المد المعادي للطغيان يفرض تأثيره على قطاعات واسعة من الناس بينهم الفقهاء. وقد انطفأت هذه الجذوة في العصور التالية تاركة للدين أن يقوم بدوره التاريخي إلى جانب الطبقات الحاكمة بقطع النظر عن اتجاهاتها السياسية والدينية. ومن الميسور أن نجد هنا تطابقاً في الوضع بين إسلام العصر العباسي ومسيحية العصور الوسطى الأوروبية. فمع ظهور مفكرين مسيحيين طوال هذه العصور لايحبذون الطغيان فإن الاتجاه السائد كان يميل إلى تحريم المقاومة ضد الحاكم المسيحي. وقد نصح جون ساليسبري باللجوء إلى الصلاة للتخلص من الطاغية الذي هو تعبير عن غضب الله. وتقترب هذه النصيحة من مضمون الحديث المروي عن الحسن البصري في المجموعة الأولى. وعبَّر توما الاكويني عن بَرَمه بالطغيان ولكنه حرَّم الثورة وفضَّل الطغيان على حكم عادل يأتي بقوة السلاح. وهذا هو رأي الحسن البصري أيضاً. ولم يشذ عن هذا الاتجاه رواد الاصلاح الديني الذين ثاروا على انحرافات الكنيسة الكاثوليكية ولكنهم تمسكوا في نفس الوقت بتحريم المقاومة ضد الطاغية إذا كان مسيحياً. وقد

---

(١٢) تاريخ اليعقوبي، جـ٣/١٥٩.

وتقول الرواية إن المأمون رد على الحارث بأن هؤلاء كفار ولهم ذمة فإذا أصابهم ظلم جاز لهم الشكوى دون رفع السلاح.

اعتبر كالفن أن السلطة هبة من الله تتجسد في شخص الحاكم فلا تجوز منازعته إياها، تماماً كما قال عثمان بن عفان وهو يرد على الثائرين الذين طالبوه بالاستقالة: «لاأخلع ثوباً ألبسنيه الله». على أن هذه العقيدة لم تحل دون اندلاع المعارضة للسلطة بمختلف أشكالها ومنها المسلحة. وتأتي حرب الفلاحين الألمان التي قادها رجال دين مسيحيون كشاهد على عدم جدوى المواعظ الدينية عندما تصطدم بوعي المظلومين. وقد تأكدت من ثم نظرية مضادة تنص على حق المقاومة دافع عنها مفكرو القرن السادس عشر في فرنسا، والسابع عشر في انكلترا. ومع تطور المجتمع الأوروبي الحديث أصبح هذا الحق من مسلمات الفكر السياسي الحر الذي اجتاح أوروبا وتجاوزها إلى سائر أنحاء الدنيا حاملاً معه خلاصة المعطيات الثورية للعصر الحاضر.

استكمال

ترددت في القرآن وصية تنص على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ويطلق المنكر على الأمور غير المستساغة ولذلك سميت الروائح الكريهة «روائح منكرة» أما المعروف فهو على العكس، وقد ورد في الأدب الجاهلي بمعنى الفعل الطيب كما في قول زهير بن أبي سلمى:

«ومن يصنع المعروف في غير أهله».

ويتضمن الفعل الطيب طبقاً لذلك معنى تقديم الخدمة المجانية للآخرين.

ثم اكتسب المنكر والمعروف معنى اصطلاحياً في الاسلام فالمعروف هو الشرعي أي ماتقره الشريعة وتحث عليه، والمنكر بخلافه. وللأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بهذا الاصطلاح وجهان: ديني وسياسي. يراد من الأول توجيه المسلمين للعمل بمقتضى التعاليم الاسلامية ومنها أداء الفرائض والتخلق بالأخلاق التي دعاهم إليها نبيهم. وهو بهذا المعنى متداول في أوساط الجماعات الدينية

المتطرفة كالحنابلة. وقد مورس في حالة انتشار التهاون بالعبادات أو ظهور الميول الفلسفية أو مايعتبر من قبيل البدع، ويطبق الآن في المملكة السعودية وإيران حيث تقوم في الأولى جماعة رسمية تسمى جماعة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بملاحقة الأفراد وإجبارهم على أداء الفرائض والتقيد بالحجاب ومنعهم من إتيان المحرمات كشرب الخمر وقراءة الكتب التي لاتوافق عليها الرقابة.

الوجه الثاني من الاصطلاح يشير إلى مقاومة السلطة الجائرة. وفي نهج البلاغة وصية تقول: لاتتركوا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فيولى عليكم شراركم.. ومن الواضح أنه يقصد الأمر بالكفاح لإقامة سلطة يرضى عنها المعنيون بهذه الوصية. وقد اعتبر الأمر بالمعروف والنهي عن المنكرمن هذا الوجه أصلاً من أصول الدين عند كل من الشيعة والمعتزلة، ونبه ابن أبي الحديد المعتزلي إلى أن الشيعة الإسماعيلية «تبني على هذا الأصل قتل ولاة الجور غيلة» يقصد ماكانت الإسماعيلية تقوم به من اغتيالات ضد أرباب الدولة. وقد دخل إنكار المنكر بمعناه السياسي في المباحكات الكلامية حيث اختلف المتكلمون حول الأوضاع والشروط التي يجب أو لايجب فيها، وحول الوسائل المناسب استخدامها من الإنكار بالقول أو بالسلاح.

إن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عندما يؤخذ من وجهه السياسي فإنه يأتي كتعبير شرعي عن مبدأ مقاومة الطاغية.

الصلة بين الدين والدولة

الدولة الاسلامية دولة دينية يضع الفقهاء في رأس واجباتها الدفاع عن الدين والدعوة إليه. وقد ظل الخليفة المسلم محتفظاً بمركزه الديني حتى نهاية الحكم العثماني عام ١٩١٨م. بينما تركت

الصفة الدينية للدولة في الاسلام آثارها على الدول الحديثة التي تأسست في العالم الإسلامي فنصت دساتير الكثير منها على جعل الإسلام ديناً رسمياً للدولة. وهو نص غامض تترسب فيه بقايا الصفة الدينية للدولة دون أن يخلو في نفس الوقت من النفاق السياسي.

ويظهر كتّاب السياسة المسلمون ميلاً واضحاً إلى توكيد الوظيفة والصفة الدينيتين للحاكم المسلم. ويتفاقم هذا الميل في المؤلفات التي وضعها كتّاب ينحدرون من بيئة فقهية كالماوردي. وقد دعا هذا الفريق من الكتّاب إلى تقريب رجال الدين وإعطائهم نصيباً من السلطة لمساعدة الملك المسلم في تنفيذ مهامه الدينية. حدث هذا في وقت لم تعد الدولة الإسلامية فيه ملزمة بتنفيذ أحكام الشريعة بعد أن اتسعت الهوة بينهما. ومن هذه الزاوية، لابد أن تستهدف الوظيفة الدينية للدولة غرضاً محدداً ينصرف إلى الطقوس.

في المقابل، كان هناك سعي من جانب بعض المثقفين دعاة العدل إلى تغليب عنصر آخر في المعادلة السياسية. وقد ترددت هنا عبارة تقول: الملك يبقى على الكفر ولايبقى على الظلم.. تثار في العادة لدى الكلام على العدل والمنزلة التي يتمتع بها، حيث تجري الموازنة بين تأثير الظلم والكفر على السلطة فتفضي إلى إمكان زوال السلطة بسبب خروجها على العدل وإمكان بقائها مع كونها خارجة على الدين. وفي استفتاء طرحه هولاكو على فقهاء بغداد بعد احتلالها حول: أيهما أفضل السلطان الكافر العادل أم المسلم الجائر؟ وقع ممثل الشيعة الإمامية ابن طاووس الحسني على أن الكافر العادل أفضل من المسلم الجائر(١٤).

وتبعاً لهذه الفتوى يتراجع الدين إلى المرتبة الثانية معترفاً للعدل

(١٤) ابن الطقطقي - الفخري، ص ١٧. وقد جمع علماء الدين لهذا الغرض في المدرسة المستنصرية وعندما طرح عليهم الاستفتاء أحجموا عن الإجابة لحراجة المسألة فيما عدا ابن طاووس. وألمح في السؤال صورة نصير الدين الطوسي مرافق هلاكو.

بحق المفاضلة بين الحكام بقطع النظر عن أديانهم. ولاسبيل إلى تجاهل الجرأة المتمثلة في تفضيل الكافر على المسلم لعدالة الأول وجور الثاني. ولعلنا نلمح فيها أثراً لما تبقى من خصوية الفكر السياسي للشيعة في ذلك الوقت.

وعن نفس الروح الواقعية يصدر تفسير ينسبه المفسرون إلى ابن عباس للآيتين من سورة هود: (فلولا كان من القرون قبلكم أولو بقية ينهون عن الفساد في الأرض إلا قليلاً ممن أنجينا منهم، واتبع الذين ظلموا ماأترفوا فيه وكانوا مجرمين. وماكان ربك ليهلك القرى بظلم وأهلها مصلحون).

يقصد بالعذاب في الآية عذاب الاستئصال التي تقول بعض الأساطير إنه وقع على بعض المدن العاصية. وتفسير ابن عباس ينص على: «أن الله لايعذب على الشرك وإنما على الظلم». وقد أعطى الفخر الرازي تفسيراً موسعاً لمفهوم ابن عباس يشتمل على النقاط الرئيسية التالية:

١- إن عذاب الاستئصال لاينزل لأجل كون القوم معتقدين بالشرك والكفر بل إنما ينزل إذا أساءوا المعاملات وسعوا في الإيذاء والظلم.
٢- قال الفقهاء إن حقوق الله مبناها على المسامحة وحقوق العباد مبناها على الضيق «حقوق الله هي العبادات».
٣- وبالتالي فمادام الناس مصلحين يعامل بعضهم بعضاً على الصلاح والسداد فإن الله لايعذبهم وإن كانوا كفاراً[١٥].

إن تفسير ابن عباس والفخر الرازي يقترب كثيراً من مضمون الآيتين اللتين ربطتا بين الترف وروح الإجرام وجعلتهما سبباً لعذاب الاستئصال مستبعدة بذلك العقيدة الدينية من بين العوامل المثيرة

(١٥) التفسير الكبير، جـ١٨، في تفسير الآيتين ١١٦، ١١٧ من سورة هود.

لغضب الله. فلو كان أهل القرى مصلحين لما مسَّهم العذاب كائناً ما كان دينهم. والآيتان من الفترة المكية.

على أن هذه الأفكارالخطرة لم تكن من الشمول بحيث تنتهي إلى عقيدة معترف بها. فقد كانت هناك على الدوام نزعة دينية متشددة تصر على استخدام المعايير الدينية البحتة للحكم على الأشياء. وقد تغلبت هذه النزعة في آخر المطاف على سائر العناصر الدنيوية في الفكر الإسلامي. ومع أن النصوص القرآنية ذات النزعة المضادة ظلت مقروءة لعدم نسخ تلاوتها فإن تحميلها مثل تلك الدلالة لم يعد ممكناً.

رجال الدولة بين الزهد والبذخ

تعريفات

يدور البحث في هذه الفقرة على أربعة اصطلاحات: الزهد، التقشف، البذخ، والترف.

الزهد، لغة، ضد الرغبة والفعل زهد ضد رغب ولكن ليس على جهة التضاد المطلق بين الرغبة وعدم الرغبة وإنما هو في الدرجة، فقولك زهدت في الشيء لايعني زوال رغبتك فيه على سبيل الاطلاق، بل ضعف الرغبة أو قلتها. ولهذا السبب قيل للشيء القليل: زهيد. ولم يرد الزهيد بمعنى العديم أو المفقود. أما التقشف فأصله من القَشف وتعني رثاثة الهيئة وسوء الحال وضيق العيش. والمتقشف في معاجم اللغة هوالمتبلغ بقوت أي من يعيش على الكفاف. وبالمقارنة، يمكن أن يكون الزهد دليلاً على التقلل أو التخفف من مطالب الحياة بما يخرج الإنسان عن الترف والشره. بينما يعبر التقشف عن مرحلة أدنى تقترن بالشظف والفاقة.

وسأستعمل الزهد والتقشف هنا للتعبير عن حالتين معاشيتين متعاقبتين في الضيق والسعة.

الترف: يقول الفيروز آبادي - التُرفة النعمة والطعام الطيب والشيء الظريف تخص به صاحبك. وترف، من باب فرح، تنعم، وأترفته النعمة أطغته ونعّمته - وقد استعمل في القرآن للدلالة على الغنى، ولكن مع إضافة صفة تترتب بالضرورة على كثرة الثراء وهي المغالاة في التنعم والإسراف في المقتنيات وهو المستفاد من الاصطلاح حيثما ورد في القرآن. ويرد في الكتابات المعاصرة تعبير البَذخ مرادفاً للترف. والبذخ في الأصل العلو، ويقال لما هو عالي باذخ كالجبل الباذخ، ويستعار للمعنويات فيقال شرف باذخ ومجد باذخ ومأشبه. وقد استعمله العرب بمعنى الكبر أو التجبر وهما حالتان مقارنتان في العادة للثراء والسلطة.

تضمنت مصادر السيرة وصدر الإسلام تفاصيل وافية عن الحياة الخاصة للشخصيات الحاكمة في الإسلام الأول. وتمكننا هذه التفاصيل من رؤية اتجاهين تمثلهما مجموعتان من القادة. وتبعاً للخطوط العريضة المميزة لكلا الاتجاهين نستطيع أن نضع ضمن المجموعة الأولى كلاً من: محمد، أبو بكر، عمر، علي بن أبي طالب، عمر بن عبد العزيز. وأن نضع ضمن المجموعة الثانية: عثمان بن عفان والفئة الجديدة من أهل الحكم التي تكامل ظهورها في عهده. وبالتدقيق في عناصر المجموعة الأولى نجد أن محمد كان في شبابه معدماً، إلى أن تزوج من خديجة، الأرملة التاجرة. وليس من شك أن ثروة خديجة قد ساعدته على تلبية مطالبه الشخصية وحاجات الدعوة إلى مابعد الهجرة. وحين بدأ في المدينة يعترض القوافل التجارية التابعة لقريش ويخوض الحروب ضد مكة ومشركي الحجاز صار بمقدوره الحصول على مصادر جديدة للمال. وقد وضعت تحت

تصرفه في هذه الأثناء مقاطعات زراعية من أملاك بني النضير وخيبر وغيرهما كما كان يحصل على خمس الغنائم طبقاً للتقسيم الوارد في سورة الأنفال. ويخبرنا البلاذري أن هذه الأموال قسمت إلى جزءين خصص الأول لما ينوبه من الحقوق وأمر الناس والوفود، يعني المصروفات العامة. وخصص الثاني لنفقاته العائلية. وهو ماتؤيده رواية للبخاري عن عمر بن الخطاب تقول إنه - أي محمد - كان ينفق من المال الذي أفاء الله عليه على أهله نفقة سنتهم ثم يأخذ مابقي فيجعله مجعل مال الله.. ومال الله كناية عن المال العام. ولدينا روايات تؤكد وجود أموال شخصية لمحمد وتعين مصيرها من بعده منها رواية لابن عبد البَرّ عن عمر بن الحارث شقيق جُوَيرية إحدى نساء محمد ونصها «ماترك رسول الله درهماً ولاديناراً ولاعبداً ولاأمة ولاشيئاً إلا بغلته البيضاء وأرضاً جعلها صدقة». وعند ابن سعد وصحيح مسلم وصية تقول: لايقتسم ورثتي ديناراً ولادرهماً، ماتركت بعد نفقة نسائي ومؤونة عاملي فإنه صدقة.. والروايتان الأخيرتان تحتملان الشك فيما إذا تذكرنا الخلاف بين فاطمة وأبو بكر حول فَدَكَ مما يبعث على الظن احتمال أن تكون الروايتان قد وجهتا من قبل محدثي أهل السنة لتعزيز وجهة نظر أبو بكر. ومن الثابت مع ذلك أن نساء محمد لم يحصلن على أي نصيب من الأراضي المستصفاة، مما يرجح بالتالي صحة الرأي القائل بعدم التوريث طبقاً لما نصت عليه الروايتان. مهما يكن الحال فإن هذه الروايات قد ثبتت، مع اختلاف صيغتها، حقيقة مشتركة وهي امتلاك محمد في حياته لنسبة من الأراضي والمال. كما أننا نستطيع القول بأن أسرته لم ترث هذه الممتلكات بعد وفاته وهو المقصود بعبارة جعلها - صدقة، التي تمسك بها أبو بكر في حرمان فاطمة من فَدَك. ومعنى هذه العبارة: جعلها وقفاً على مصالح الفقراء، أو المصالح العامة.

لدينا روايات أخرى تتحدث عن معيشة محمد فيخرج مسلم عن عائشة أن وسادته التي كان يتكئ عليها كانت من أدم حشوها ليف (الأدم هو الجلد). ووردت الإشارة إلى ذلك في أحاديث للطبري وابن هشام، إذ يقول أحد الصحابة في رواية للطبري: مارأيت رسول الله شبع من خبز البُرّ حتى قبضه الله (البر تنويعة من الحنطة الجيدة). وفي رواية أخرى: «ماأكل النبي على خوان قط ولامُشي معه بوسادة وماكان له بواب». وتشترك هذه الروايات في النص على بساطة محمد وتجرده من خصال ونزعات رجل الحكم. على أننا لانعثر في مصادر السيرة على مايشعرنا بأن الرجل بلغ من البساطة إلى الإقتصار في معيشته على طعام ولباس الزهاد. هناك مايدل على العكس، وهو أنه قد سمح لنفسه بحد معين من الرفاهية في العيش فلم يكن يمتنع عن تناول الطعام الجيد أوالتعامل مع النساء بالشكل المعروف في تاريخه الشخصي وأنه كان يميل إلى الأناقة في لباسه وهيئته. كما كان ينهى أتباعه عن التقشف.

ننتقل إلى خلفائه فنرى أبو بكر يعتمد في أيام خلافته على راتب سنوي قدره ستة آلاف درهم - تبعاً للطبري وابن سعد - (مايعادل ستمئة دينار بحساب عشرة دراهم في الدينار، كأدنى حد وصل إليه سعر الصرف في العصور الإسلامية) ويكفي هذا الراتب لتوفير معيشة متوسطة إذا أضفنا إليه ماتبقى له من تجارته التي توقف عنها بعد استخلافه[١٦]. ويخبرنا الطبري أن عمر قعد على رزق أبو بكر، أي استمر يأخذ راتبه نفسه، ثم اشتدت به الحاجة فطلب زيادة لم يعين مقدارها وإنما حددت بعبارة ينسبها الطبري إلى علي بن أبي طالب «ماأصلحك وأصلح عيالك بالمعروف». ويضيف ابن الجوزي أنه

---

(١٦) كان أبو بكر تاجراً متوسطاً قدرت ثروته قبل الاسلام بأربعين ألف درهم وضعف نشاطه التجاري بعد الإسلام بسبب انشغاله بشؤون الحركة.

كان يأخذ «قوت رجل من قريش ليس بأغناهم ولابأفقرهم». وقد ألزم عمر عماله بعدم البذخ فكان يحرم على الوالي أن يركب البراذين أو يأكل الطعام الفاخر أو يلبس الألبسة الرقيقة(١٧). أما علي بن أبي طالب فيقول المسعودي في «مروج الذهب» إنه لم يلبس في أيامه ثوباً جديداً ولاقتنى ضيعة ولاربعاً، إلاّ شيئاً كان بسَرف مما تصدق به وحبسه. (سرف من قرى الحجاز).وينسب إلى سفيان الثوري، وصفه لعلي بأنه «لم يضع لبنة على لبنة ولاقصبة على قصبة»(١٨). وفي نهج البلاغة نصوص مماثلة تصف حياة علي أيام خلافته. ونستطيع أن نستخلص من مجمل هذه الآثار أن معيشة هذا الرجل بعد استخلافه كانت أقرب إلى التقشف منها إلى الزهد أما قبل الخلافة فهناك مايدل على العكس. وسنقف عند هذه المسألة لتحقيقها:

من المعروف أن علي كان يعيش منذ طفولته في منزل محمد بعد أن عجز والده بسبب فقره عن إعالته. ولم يتعلم في أثناء ذلك أية حرفة، كما لم يكن لديه من المال مايمكنه من الاشتغال في التجارة مهنة عشيرته المفضلة. وبقي على هذه الحال إلى مابعد الهجرة. ولما اتفق معه محمد على أن يزوجه ابنته فاطمة اضطر لأول مرة إلى ممارسة عمل يكسب منه قوته اليومي فاشتغل عاملاً في مزرعة أو بستان يمتلكها أحد يهود يثرب بأجر قدره خمسون فلساً في اليوم. وعندما تزوج لم يكن لديه دار للإقامة فتبرع له رجل من الأنصار بغرفة كما يخبرنا الطبرسي في «إعلام الورى». على أن حالة علي لم

---

(١٧) الطبري، ٣/ ٢٧٦.

استشهد به الجاحظ أيضاً في رسالة الحجاب. انظر: رسائل الجاحظ (ت. عبد السلام هارون)، جـ٢، ص٣١.

البراذين جمع برذَون: وهو البغل من أتان وحصان. ويستفاد مما ورد عنها أنها كانت تتخذ لأغراضَ الأبهة. بعكس الجياد التي تستعمل في السباق والحروب.

(١٨) ابن الأثير ٣/ ٢١٠. وينسبها سبط ابن الجوزي في «تذكرة الخواص» إلى عمر بن عبد العزيز.

تدم على هذه الوتيرة التعيسة. فالبلاذري يخبرنا في مقدمات فتوح البلدان عن جعفر بن محمد الصادق أن محمد أقطع علي أربع مقاطعات زراعية في يثرب، وعن جعفر أيضاً يسجل البلاذري إقطاعه مقاطعة ينبُع من قبل عمر. ولاشك في أنه قد استغنى بهذه الإقطاعات عن الكدح وتخلص من ماضيه فلم يعد أسير الحاجة. ولدينا حديث أخرجه أحمد بن حنبل يقول فيه علي عن نفسه: لقد رأيتني وأنا أربط الحجر على بطني من شدة الجوع على عهد رسول الله وان صدقتي اليوم أربعون ألفاً. يعني مايدفعه من الزكاة على أمواله، أو ماهو موقوف للفقراء منها. وقد حاول بعض المؤرخين إنكار هذا التغير في حياة علي فلجأ سبط ابن الجوزي إلى تضعيف الحديث لوجود مخلِّط من بين رجال السند وأضاف أنه يتنافى مع حال علي في الزهد والورع. ويلفت سبط ابن الجوزي الانتباه إلى أن علماء السير اتفقوا على أنه - أي علي - لم يخلف ديناراً ولادرهماً. ولكن التعارض يزول حين توضع القضية في نصابها التثريخي، وذلك بأن نعتبر ثلاثة أمور: أولها أن سيرة علي تثبت أنه لم يعد في هذه الفترة يعاني ماكان يعانيه في شبابه الأول. وطبيعي أن هذا حدث بفضل الثروة التي صار يمتلكها. الثاني أن ممتلكات علي لم تصل إلى ورثته لأنها حبست «أي أوقفت على مصالح الفقراء». وقد بقيت إلى أمد بعيد بعد وفاته معروفة باسم (صدقات علي) وكان لها متولون من أولاده وأحفاده. وبالتالي فإن عدم تركه شيئاً لايعني أنه كان لايملك شيئاً. الأمر الثالث أن حالته في الزهد والورع كانت كما حددت الروايات التي أخبرتنا بها مسلكاً يختص بأيام حكمه. ولدينا رواية تلقي المزيد من الضوءعلى ذلك، وردت في أصول الكافي ونهج البلاغة ملخصها أن عاصم بن زياد أحد أتباعه شكا إليه أخاه لأنه تزهد وانقطع عن الدنيا فأرسل إليه ووبخه على فعله. وقد دهش أخو

عاصم وبيّن لعلي أنه كان يتوخى الاقتداء به في زهده وخشونة عيشه فأجابه علي: أني لست كأنت. إن الله فرض على أئمة العدل أن يقدروا أنفسهم بضعفة الناس حتى لايتبيغ بالفقير فقره[١٩]. وهو دليل على أن الزهد إلزام يختص برجل الحكم أما سائر الناس فغير ملزمين به. ولابد أنه، انسياقاً مع هذا المفهوم، قد أباح لنفسه التمتع بالعيش قبل أن يتسلم السلطة ثم فرض على نفسه التقشف لما صار مسؤولاً كما تشير إلى ذلك عبارة المسعودي.

وبالانتقال إلى الشخصية الأخيرة في هذه المجموعة نجد لدى عمر بن عبد العزيز نزعة يتحدد فيها معنى الزهد وفق المعيار الذي تمسك به علي بن أبي طالب. ويؤخذ من مصادر سيرة هذا الخليفة أنه كان قبل الخلافة من شباب الأسرة الحاكمة الأموية العظيمي الثراء والمسرفين في البذخ، إلى أن تولى الخلافة فرد أمواله إلى بيت المال وألزم نفسه بمعيشة متواضعة بالغ المؤرخون في وصف شظفها وخشونتها. وقد اقترن التقشف عند عمر بإجراءات المصادرة التي شملت أموال الأمويين وحواشيهم مع السعي في المقابل إلى إصلاح طريقة توزيع العطاء وفق خطط تظهر الانحياز لفقراء المسلمين. إن تجربة عمر بن عبد العزيز تكشف كتجربة علي بن أبي طالب عن المغزى السياسي للزهد بوصفه أسلوباً خاصاً بمعيشة الحكام. ولعل هذا مايعنيه بالضبط كلام ينسب إلى علي الرضا - الإمام الثامن للشيعة الإمامية- يقول فيه[٢٠]: لئن صرت إلى هذا الأمر - يعني الخلافة - لآكلن الخبيث بعد الطيب ولألبسنّ الخشن بعد اللين ولأتعبن بعد الدَعة. وذلك بمقدار ماتحمله هذه الكلمات من العزم على الانتقال من الترف إلى التقشف مع الانتقال من موضع الرعوية

---

(١٩) يتبيَّغ به: يغلبه ويهلكه.

(٢٠) الطبَرسي الابن: مكارم الأخلاق، ص ٧٣ (ط. إيران ١٣١١ هـ - حجر).

إلى موضع المسؤولية.

ماهي دوافع هذا السلوك؟

من بين المؤثرات التي أسهمت في تكوين بنية الاسلام الأول على الأصعدة الدينية والسياسية والاجتماعية توجد ثلاثة عوامل يمكنها أن تعطي الإجابة على هذا السؤال:

الأول - منطلق البداوة، وهو من العوامل ذات التأثير المباشر في تمييز الاسلام. وليس خافياً أن مؤسسي الاسلام هم، في جانب انتماءاتهم الاجتماعية، كانوا بُداة، دون أن نستثني إلا صحابياً واحداً هو سلمان الفارسي، القادم من موطن الحضارة الساسانية. وتبعاً لنظرية ابن خلدون، فإن العقود الأولى من حياة الدولة الاسلامية قد حملت الكثير من خصائص البداوة وذلك قبل أن تستكمل تطورها اللاحق نحو بناء حضارتها الخاصة بها. وتعني البداوة في جوهرها بساطة العيش التي تنشأ في الأصل عن ضعف موارد البادية واضطرار البدوي إلى القناعة بالقدر المتوافر في بيئته من مطالب الحياة. ومع أن البدوي يملك الاستعداد لتغيير طراز معيشته إذا انتقل من البادية إلى المدينة وتوافرت له فرص الإثراء، فإن استعداده الآخر لمواصلة ماضيه البسيط ومقاومة إغراء المدينة يبقى كما هو. وتشيع في البادية، إلى جانب ذلك، عادة التأسي وبموجبها يتعين على البدوي أن ينظر إلى مصلحة جاره أو قريبه إذا كان محتاجاً.. وتحتوي أدبيات البداوة على مادة كثيرة تؤكد هذا المعنى، وتعيِّر من يخلّ بشروطه. فيقول الأعشى في هجاء بعض الناس:

يبيتون في المشتى ملاءً بُطونهم

وجاراتهم غرثى يبتن خمائصاً

(اي جياع).

الثاني هو العامل الديني بمقدار مايتبناه الدين من شعارات

نظرية تدعو إلى البساطة وإلى التخلي عن متع الحياة والتهوين من حاجات الجسد[٢١]. وإلى هذا المنحى ترجع الأحاديث التي ترغّب في ترك الدنيا والتجرد من لذائذها، في مقابل أحاديث أخرى تقاوم الرهبانية وتنهى عن التقشف. ومهما يكن التفاوت في تأثير المجموعتين، من الأحاديث فإن الميل إلى الزهد عند هذه الفئة من القادة المسلمين لابد أن يكون مديناً في جانب معين منه إلى فهمهم الخاص للمبادئ الدينية. وبمقدور الباحث أن يعثر على إشارات مباشرة لذلك في نصوص صدر الاسلام، كالقرآن ونهج البلاغة وأدبيات الصحابة والتابعين.

الثالث عامل الصراع بين الفقراء والأغنياء الذي انزج فيه الإسلام منذ الطور المكي. وقد ترك الصراع بصماته على المواقف السياسية والفكرية لعدد من المسلمين الأولين والصحابة الفقراء. وطبقاً لما ألمنا به في الفصول السابقة، فإن كلاً من عمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب قد حمل حينئذٍ قدراً معيناً من التعاطف مع صعاليك العرب ومن المعتاد أن يسلك من يضع نفسه في هذا الموضع سلوكاً مرتفعاً على مباذل الحكام. وتشتد هذه الضرورة إلحاحاً مع رعية جائعة يتولى أمورها حاكم من هذا الطراز. وهكذا، فحين حدثت مجاعة في زمان عمر بن الخطاب في العام الذي سمي عام الرمادة، امتنع الخليفة عن تناول الأطعمة الدسمة. ومعنى ذلك أنه قنّن معيشته تبعاً للوضع المعاشي الصعب لجمهوره. وقد صار هذا التقنين نهجاً يومياً في خلافة علي بن أبي طالب حين أدى النهب الذي قام به

---

(٢١)بصرف النظر عن المعطى العام للسلوك الديني القائم على البذخ والتنعم والإسراف في المظاهر (فخامة المعابد وزخرفتها ومحتوياتها، وتنعم رجال الدين) وبسبب هذه المفارقة يرى الملحدون أن دعوة الدين إلى البساطة يقصد بها تخدير الجمهور وحثهم على القناعة بينما يتمتع رجا ل الدين ومعهم رجال السلطة بالطيبات ويمتلكون الكنوز.

الصحابة في عهد عثمان إلى تعميق أزمة الفقر وتوسيع الفوارق بين الأغنياء والفقراء. ولعل الميل إلى التقشف، الذي أبداه علي ومن بعده عمر بن عبد العزيز مرتبط بهذا الدرك البعيد من الضراعة الذي وصلت إليه حالة الناس في عهديهما. وقد سجلت رسالة علي إلى عثمان بن حُنَيف هذه الكلمات: ولعل بالحجاز واليمامة من لاطمع له في القرص ولاعهد له بالشبع أفأكتفي أن يقال لي أمير المؤمنين ولاأشاركهم في مكاره الدهر أو أكون لهم أسوة في جشوبة العيش؟

وانطلاقاً من وجهة النظر هذه، فإن حاكماً يدعى هذا القدر من التعاطف مع رعية جائعة لايملك الخيار في التجرد من امتيازاته وتقدير معيشته بمستوى معيشة الجمهور الواسع من صعاليك رعيته. وحينئذ، يصبح التقشف ضريبة السلطة على أصحابها. ولكن ليس في كل الظروف، فالممارسات التي مرت بنا الآن ترتبط في وجود شعب جائع وصراع محتدم بين المالكين والمحرومين. وبخلافه فالمبدأ العام لسلوك الحاكم هو العيش باعتدال: لاشظف ولاترف. كما كان حال القرامطة في شرقي العربيا .

على الجانب الآخر، اتجه الحكام المسلمون إلى المبالغة في البذخ منذ وقت مبكر. وكان الخليفة يملك - كأي امبراطور - الحق المطلق في بيت المال ولم تكن هناك رقابة تحد من تصرفاته المالية سوى المعارضة التي جوبهت بالقمع. وقد نظر الحكام المسلمون إلى السلطة كوسيلة شخصية للتمتع بالملذات[٢٢].

ونبدأ من عثمان فنجد المصادر تخبرنا أنه كان يلبس ثياب الخز

---

(٢٢) يقول الماوردي في تسهيل النظر إنه لام أحد الحكام لإفراطه في اللهو فأجابه الحاكم المذكور أن الملك إنما يراد للتلذذ به. ويقول المسعودي في مروج الذهب إن المنصور قدمت له وجبة شهية بعد أن بلغته أنباء سحق حركة البصرة بقيادة ابراهيم بن عبد الله فقال: أراد ابراهيم أن يحرمني من هذا وأشباهه..

والأبراد اليمانية التي يتراوح ثمن الواحد منها بين المئة والمئتي درهم وكان يشد أسنانه بالذهب. ويقول ابن سعد أنه خلف ثلاثين مليون درهم ومئة وخمسين ألف دينار. وكان معاوية بن أبي سفيان وهو يتولى حكم الشام في عهد عمر بن الخطاب يتصرف كامبراطور. وقد بنى قصراً فخماً بلطت أرضه بالمرمر المسنون - المصقول- وأقيمت عليه قبة خضراء. وكان له طعام يصنع من أمعاء البط محشوة باللوز والفستق ومقلية بالزيت، ويصف حماد الراوية قصراً لهشام بن عبد الملك: دخلت على هشام في دار قوراء مفروشة بالرخام وبين كل رخامتين قضيب ذهب[٢٣] وقد آل البذخ إلى أن يصبح نزعة مشتركة للخليفة وحاشيته وعماله[٢٤]. وتعاظمت هذه الآفة في العصر العباسي لازدياد ثروة الدولة مع انفتاحها للتأثيرات الساسانية والبيزنطية. ولدينا وصف لحفلة زفاف المأمون على بُوران بنت الحسن بن سهل أورده المسعودي في مروج الذهب. قال: إن الحسن بن سهل نثر على المدعوين بنادق مسك فيها رقاع بأسماء ضياع وجواري وصفات دواب وغير ذلك فكانت البندقة إذا وقعت في يد رجل مضى إلى الوكيل ليقبض مافيها؛ ضيعة أو جارية أو دابة - فرس أو ماسواه- ثم نثرعلى سائر الناس الدنانير والدراهم ونوافج المسك وبيض العنبر. وبعد انتهاء الحفلة أصدر المأمون قراراً بمنح عمه خراج فارس والأهواز لسنة كاملة تعويضاً عما أنفقه.. وذكر هلال الصابي في رسوم دار الخلافة أن ماينفقه القادر بالله على الكسوة والفرش في العام الوا حد كان ثمانمئة ألف دينار وأن مايرصد لثمن المسك المستخدم في طعام المقتدر بالله في الشهر ثلاثمئة دينار.

(٢٣) في ابن الأثير. كان الجراح بن عبد الله، والي خراسان للأمويين يقول: ماتكفيني خراسان لمطبخي.

(٢٤) وفيات الأعيان، ٢٠٨/٢ (ت. إحسان عباس).

وظهرت مع طغيان هذه النزعة فئة المرفّهين عن أرباب الدولة وهي تتألف من الشعراء والوعاظ والمغنين والسُمَّار وأصحاب السماجات - المهرجين- والجواري. وكانت هذه المجموعات تعتاش على جوائز الحكام وعطاياهم. وقد أقيمت في القصور السلطانية مجالس للشرب والغناء والسمر وصلتنا أوصافها في مصادر التاريخ والأدب كالأغاني وغيره. ولاتخلو بعض الوقائع من غرابة كقول المسعودي في مروج الذهب إن المتوكل كانت له أربعة آلاف جارية وطئهن جميعاً. وماأورده هلال الصابي عن كشف حساب أعده علي بن عيسى عام ٣٠٦ لدار الخلافة بلغت فيه نفقات السنة الواحدة للدار مليونين وخمسمئة وستين ألفاً وتسعمئة وستين ديناراً. ولكن غرابة الأرقام قد لاتنفي صحتها إذا اعتبرنا أمرين: الأول نهم الحاكمين ومغالاتهم في البذخ والثاني ثراء الامبراطورية التي كانت تجبى لها كنوز الأقاليم الممتدة مابين المغرب الأقصى والصين.

ومن الجدير بالملاحظة أن الطبقة الحاكمة الإسلامية أوغلت في هذا النهج دون أن تتخلى عن صلتها بالدين، وقد جوبهت أول الأمر بمعارضة الفقهاء الذين استغلوا لهذا الغرض أحاديث الحث على الزهد وآيات التحذير من الإسراف والتبذير[٢٥]. وكان هذا في أيام المقاطعة ضد السلطة التي قادها فقهاء الأموي واستمرت حتى العباسي الأول وكان الفقهاء حينذاك من أطراف المعارضة السياسية واكتسبت بعض آرائهم صفة النقد السياسي. إن هذا مثلاً مايعبر عنه

---

(٢٥) مثل حديث: من بنى بناءً فوق مايكفيه جاء يوم القيامة يحمله على عنقه. وآية: والذين إذا أنفقوا لم يقتروا ولم يُسرفوا... و: إن المبذرين كانوا إخوان الشياطين...و: فكلوا واشربوا ولاتسرفوا... الخ

مالك بن دينار في قوله [٢٦]: «إذا سمن الأمير بعد الهزال فاعلموا أنه قدخان رعيته وخان ربه».. وهو تشخيص على مستوى بلاغي للعبة استغلال السلطة في الإثراء والبذخ. على أن الكثير من الفقهاء من الأجيال التالية عادوا فيما بعد إلى تبرير هذا السلوك للحكام. حدث هذا حين توقفت حركة المقاطعة ضد السلطة وآل معظم الفقهاء إلى أن يكونوا بين موظف رسمي أو متفرغ لشؤون الفقه والعبادة يتعيش من عطايا الخليفة. وقد أباح أكثرهم التمتع غير المحدود والإسراف في الإنفاق الشخصي وأولت النصوص ذات الدلالة المخالفة بمايوافق هذه الإباحة. ولكن الوعي العام واصل إدانته لرجال الحكم. ويرجع ذلك إلى استمرار المعارضة التي ظلت محتدمة بشكليها المسلح والسلمي إلى مابعد القرن السادس، أي طوال العصور التي كان الفكر الاسلامي محافظاً فيها على حيويته. وقد واجه النقد حالات متطرفة في الحساسية ضد تصرفات السلطة شملت حتى الإنفاق على المشاريع العمرانية. وهكذا مثلاً هجا الفرزدق خالد القسري والي العراق لأنه حفر نهراً أنفق عليه أموالاً طائلة وتساءل الفرزدق كيف يجوز إنفاق مثل هذه الأموال في حفر نهر بينما تجوع الأرامل ويحرمن من حقهن في مال الله[٢٧]؟. كما استنكر سفيان الثوري والغزالي التوسع في إقامة الجوامع والمباني العامة والمبالغة في تزيينها مع وجود فقراء محتاجين إلى المال. وفي رسالة جوابية إلى المقتدر العباسي عبر أبو طاهر الجنابي زعيم قرامطة شرقي الجزيرة عما يحس به المعارضون نحو بذخ الخليفة الذي وصل إلى درجة

---

(٢٦) تنبيه المفترين للشعراني، ص ٢٣.

(٢٧) نص الهجاء في كل من الأغاني وأمالي المرتضى. وللفرزدق ميول المعارض المستقل إلى جانب كونه من شعراء البلاط الأموي.

العبث والتهتك. يقول أبو طاهر[٢٨]: في أية آية من كتاب الله أو أي خبر عن رسول الله إباحة شرب الخمور وضرب الطنبور وعزف القيان ومعانقة الغلمان وقد جمعوا الأموال من ظهور الأيتام واحتووها من وجوه الحرام؟ أما تخويفك لي بالله وأمرك بمراقبته فالعجب من بهتك وصلابة حدقتك أترى أني أجهل بالله منك مع صرفك أموال المسلمين للصفاعنة والضراطين ومنعها عن مستحقيها؟...

من أصول الحرب

ظهرت مع حروب محمد الأولى أصول حرب متطورة عن تقاليد جاهلية وأعراف روعيت في حروب الأمم المجاورة والسابقة. وأخذت هذه الأصول مكانها في فقه الأحكام السلطانية في تقنين مبكر بالنسبة لتاريخ العلاقات الدولية ذات الصلة بالحروب. واستجدت في هذا المساق أحكام ومبادئ بدت متطورة بالقياس إلى السابق وهي لو أُخذت في مجراها التثريخي أصول جليلة تعبر عن موقع الاسلام كظاهرة جديدة في حركة العصر أو كما يعبر رئيف خوري ببلاغته السياسية: «وثبة تقدمية جبارة» هذا كما قلت حين نقيدها كمفصل من التاريخ، أما إذا أريد منها أن تكون دليل على قانون إلهي فهي لاتكفي.وهذه هي:

١- تحريم قتل المدنيين. ويشمل هذا الحكم الأطفال والنساء والمسنين من عوائل جنود العدو. كما يشمل الفلاحين وعامة سكان المدن

---

(٢٨) اليماني: كشف أسرار الباطنية، ص ٣٤. وقد نسبه اليماني إلى أبو سعيد والصحيح أنه أبو طاهر لأن الرسالة تتحدث عن مهاجمة الحجاج التي حدثت من قبل أبو طاهر.

الصفاعنة: جمع صفعان، وهو الذي يُصفع كثيراً. ويدخل مع الضراطين في جملة أصحاب السماجات في قصور الخلفاء.

من غير المجندين. ويمتد التحريم إلى العاملين في خدمات الجيش الذين لايباشرون القتال بأنفسهم. وهو ماتفيده رواية مصادر السيرة من أن النبي نهى عن قتل العمال في جيش الكفار. ومفاد الحكم اعتبار هذه الفئات العاملة في صفوف الجيش مشمولة بوصف المدنيين رغم أنها تساهم في الحرب كجزء من الجيش.

٢- تحريم أخذ الرهائن إلا على جهة المقابلة بالمثل. لكن أخذ الرهائن من العدو بهذا الاعتبار لايتضمن قتلهم إذا قتل العدو رهائن المسلمين. فالمقابلة بالمثل في عموميات الفقه تقتصر على حالات الرد المكافئ على العدو فيما لايؤدي إلى انتهاك خطير لمبادئ العدل، كقتل أبرياء أو حمل رؤوس مقطوعة. ومبادئ الفقه في هذه المسألة متقدمة على السيرة نفسها لأن النبي مثلاً استعمل التعذيب على سبيل المقابلة بالمثل لكن الفقهاء لم يجعلوه في عداد السنة فهو معدود عندهم في خصوصيات الرسول، ومستندهم في ذلك أحكام القرآن ونصوص الحديث. وماكان يفعله النبي في بعض الحالات يأتي كاستثناء من الحكم العام. ومن هنا يتفق الفقهاء على أن الرهائن لايقتلون على جهة المقابلة بالمثل. واختلفوا في مصيرهم بعد اتفاقهم على عدم جواز القتل، فقال بعضهم بحبس الرهائن حتى يسلموا أو يدخلوا في الذمة. وقال آخرون بإخلاء سبيلهم بدون هذا الشرط.

٣- تحريم التخريب الاقتصادي والعمراني. وقد تضمنته وصايا أبو بكر لجيوش الفتح. ومن المحرم قطع النخيل والأشجار المثمرة أو إحراقها وهدم المباني. لكن الفقهاء أجازوا التخريب الاقتصادي إذ اقتضته دواعي الحرب وكان سبباً في إضعاف العدو. وهذا التحفظ شاذ في تاريخ الحروب التي تعتمد إلى جانب القتال

المباشر على تدمير إمكانات العدو الاقتصادية كإجراء متمم للحرب.

٤- ضبط سلوك الجنود في البلدان المفتوحة أو التي يمر بها الجيش. وتتدرج هذه في مسالك البغي والعدوان التي سماها عمر بن الخطاب «معرة الجيوش». وتعني ماتقوم به الجيوش من انتهاكات واعتداءات على المدنيين والمرافق العمرانية والحيوانات. وقد تضمنت وصايا أبو بكر النهي عن إيذاء الحيوانات وذبحها لغير حاجة. ومن هذا الباب تحريم الشافعي لطلب المبارزة في الحرب لأنه اعتبرها من البغي. والمعروف بالمناسبة أن المبارزة كانت في أوروبا قاعدة شرعية معترف بها من قبل الدولة لحل المنازعات الشخصية في أوقات السلم. ومن ضحاياها شاعر روسيا الأكبر بوشكين. وقد استنكرها فلاسفة عصر التنوير وألغيت تحت ضغطهم في غضون القرن التاسع عشر.

٥- عدم الاعتداء على رجال الدين من الملل الأخرى.

٦- اعتبار أموال أهل دار الحرب مملوكة لهم شرعاً ولايجوز أخذها في وقت السلم، وإنما تؤخذ إذا وقعت في الغنيمة عند القتال. ويشمل الحكم تجارة الرقيق التي تقتصر إباحتها على أسرى الحروب. ويعتبر الحر في دار الحرب حراً مالم يقع في الأسر في ساحة الحرب. ويتضمن ذلك عدم جواز أخذ الرقيق بالاختطاف والسطو الذي اعتاد على القيام به تجار الرقيق واستمروا فيه حتى أواسط القرن التاسع عشر في أوروبا، وعندنا إلى أوائل القرن العشرين. والقاعدة في ذلك هي الحديث: «أموال المشركين حرام إذا أمنوكم وأمنتموهم وإنما تحل بالمحارية والمغالبة» وقد شذ الشيعة فأجازوا شراء المخطوفين بحجة أنهم سيدخلون الاسلام بهذه الطريقة...

٧- ومن مكملات هذا الحكم أن الأموال التي يغنمها الكفار من المسلمين في الحرب تصبح ملكاً شرعياً لهم كما هو حال الأموال التي يغنمها المسلمون منهم. وهو قول المذاهب الأربعة عدا الشافعي. وهناك تفريق بين حالتين: أن تجنح سفن إلى شواطئ العدو أو تدخل حدوده دواب شاردة فيملكونها على سبيل الحيازة ولو في وقت السلم. لكن لصاحبها الحق في المطالبة بها إذا استعيدت منهم. والحالة الأخرى هي امتلاكها بالحرب فيكون حكمها كحكم أموالهم التي يغنمها المسلمون.

٨- تحريم أسلحة المهابدة. وكانت هذه تنحصر في السموم وطريقتها المعتادة إلقاء السم في المياه. وقد شرعه صولون اليوناني واستعمله اليونانيون في حروبهم. ويتفق الفقهاء على تحريمه بالاستناد إلى حديث النهي عن إلقاء السم في بلاد المشركين. وقد بينت سابقاً تحفظهم في التحريق، وجوازه عند البعض مالم يؤدي إلى ضحايا بشرية لأن إحراق الإنسان حياً أو ميتاً محرم عند الجميع. وأجازوا إغراق أراضي العدو ولم يعتبروه من وسائل المهابدة لأن فيه، خلاف الإحراق، فرص إفلات للمدنيين.

مايشين أصول الحرب الاسلامية قبولها باسترقاق الأسرى. وكانت قد جرت فيما يبدو محاولة لتجاوز هذا الحكم بالآية ٥/ محمد ونصها: «فإذا لقيتم الذين كفروا فضرب الرقاب حتى إذا أثخنتموهم فشدوا الوثاق فاما مناً بعد وإما فداء حتى تضع الحرب أوزارها». والآية حصرت حكم الأسير مابين إخلاء سبيله بفدية أو بدونها ولم تتضمن القتل أو الاسترقاق. وقد حار فيها الفقهاء والمفسرون. وقال بعضهم إنها منسوخة لأن سياسة النبي وخلفائه مشت على الاسترقاق، مع الاقتصاد في القتل. ويبدو أنها من الأحكام التي فكر محمد بها ثم تراجع عنها كما حصل لتحريم كنز الأموال وغيره. والآية منسوخة بالسنة لأن القرآن يخلو من نص صريح على الاسترقاق.

الفصل الخامس

مؤلفات سياسية

يدخل علم السياسة حسب تصنيف العلوم عند المسلمين في باب العلوم العملية التي تضم ثلاثة فروع موضوعها الأعمال الصادرة عن البشر. أولها علم الأخلاق وهو مايختص بالفرد، ثانيهما علم تدبير المنزل ويتعلق بنظام الأسرة. أما الأخير فموضوعه أحوال أهل البلد بجملتهم وهو علم السياسة. وقد عرّف بأنه علم يتناول أنواع الرياسات والسياسات والاجتماعات المدنية وأحوالها. ويُطلب هذا العلم لمنفعته وليس لذاته، أما منفعته فهي معرفة الاجتماعات المدنية الفاضلة - أي أنظمة الحكم العادلة - والتوصل به إلى الوسائل المؤدية لاستبقائها ومكافحة أسباب زوالها. والمحتاج إلى هذا العلم هم أهل السلطة أولاً ثم سائر الناس لأن الإنسان مدني بالطبع ويجب عليه اختيار المدينة الفاضلة مسكناً والهجرة عن الفاسدة، كما يجب عليه أن يعلم كيف ينفع أهل مدينته وينتفع بهم. والطريق إلى ذلك هو علم السياسة، الذي يجب على الفرد العادي أن يلمّ به ليوصله إلى حياة مدنية فاضلة.، ويأتي هذا التوجيه ضمن المجرى الذي اتخذه علم السياسة في العصور الاسلامية متجاوزاً حد الاختصاص إلى قدر معين من الشمول.

ينقسم علم السياسة إلي فروع أولها علم آداب الملوك وهو معرفة الأخلاق والملكات التي يجب أن يتحلى بها الملوك لتنظيم دولتهم. والثاني علم آداب الوزارة وموضوعه أوصاف الوزراء وقوانين الوزارة.. والثالث علم الاحتساب ويشمل النظر في أمور أهل المدينة وتطبيق القوانين المقررة اصطلاحاً أم شرعاً، والقائم بهذا الأمر هو المحتسب. أما الفرع الأخير من علم السياسة فهو علم قيادةالجيوش.

ضمن هذا التصور لعلم السياسة وضعت مؤلفات حاولت أن ترسم الصورة المثلى للعمل السياسي بدراستها للقواعد التي يتعين الاهتداء بها في إدارة شؤون الدولة. وقد استند الكتّاب السياسيون إلى معيار المنفعة وهو معيار عملي بحت قد يفسر بدوره خلوّ مؤسساتهم قبل مقدمة ابن خلدون من الشروح المختصة بفلسفة الدولة وعدم ظهور ميل قوي إلى تنظير السياسة.

اشتملت فهارس المؤلفات السياسية على صنفين عريضين: مايختص بعرض الوجه القانوني للدولة وقد عرف باسم الأحكام السلطانية. ومايختص بفن الحكم - الدهاء.

١ - الأحكام السلطانية

يشير هذا الاصطلاح إلى المبادئ التي كرستها الشريعة لتنظيم السلطة. وهي فرع من الفقه عولجت أحكامه ضمن سائر المواد الفقهية ثم أفردت له بعض المؤلفات المستقلة. ويعد كتاب الخراج أول الكتب التي استقلت بعرض هذا الموضوع. وضعه أبو يوسف بعد تعيينه قاضياً للقضاة من قبل هارون الرشيد. وذكر في مقدمته أن الخليفة سأله أن يضع له «كتاباً جامعاً يعمل به في جباية الخراج والعشور والصدقات والجوالي - أي الجزية- وغير ذلك مما يجب النظر فيه

والعمل به...». وقد مر بنا أن السلطة الاسلامية بعد الراشدين لم تعن بالبحث عن أساس دستوري لسياستها فمن المحتمل أن يكون الرشيد قد احتاج إلى الإلمام ببعض المبادئ العامة للسياسة المالية بوجه خاص دون أن نحمل طلبه على الرغبة في تقييد سياسته بأحكام الشريعة.

يشتمل كتاب الخراج على الفصول التالية:

الفيء والخراج. أحكام أرض السواد والشام والجزيرة. ذكر القطائع. أحكام الأراضي التي افتتحها النبي. موات الأرض.. أحكام متعلقة بأهل القرى والأمصار. مايخرج من البحر. الضرائب والصدقات. إجارة الأرض، أحكام الجزر في الأنهار. الآبار والأنهار ومياه الشرب. المراعي. وسائل وأسس الجباية. أحكام حول أهل الذمة والمجوس والوثنيين والمرتدين. عشور التجار والعقوبات. رواتب القضاة والعمال. شؤون عسكرية.

يفهم من هذه العناوين أن كتاب الخراج مفرد في المقام الأول للشؤون المالية والاقتصادية لأن القسم الأكبر من فصوله منعقد على قضايا الزراعة والتجارة والضرائب. وإذ كان غرض المؤلف بيان أحكام الشريعة في هذه الأمور فقد عني باستقصاء الخطى التي اتبعها محمد وخلفاؤه بخصوصها. واقتضاه ذلك سلوك طريق أهل الحديث رغم أنه من أتباع مدرسة الرأي التي أسسها أبو حنيفة. ومن هذه الجهة يخدم كتاب الخراج تاريخ الحديث كأقدم مصدر من مصادره بعد موطأ مالك بن أنس. على أنه رجع في الأمور المختلف عليها، أو التي لم يرد فيها نص قاطع إلى رأيه الشخصي.

ويلاحظ أن انتماء أبو يوسف للسلطة لم يحل دون تضمين كتابه مقترحات جدية لإصلاح بعض الأوضاع القائمة، فعقد فصلاً في تقبيل السواد، يعني التزام جبايته لقاء مبلغ إجمالي يدفعه الملتزم إلى الخليفة، بيَّن فيه ماينجم عنه من الفساد والظلم. يقول أبو يوسف[1] :

---

(١) ص ١٠٥، ط. القاهرة ١٣٥٢ هـ.

«ورأيت أن لاتقبِّل شيئاً من السواد ولاغير السواد من البلاد، فإن المتقبل إذا كان في قِبالته فضل عن الخراج عسف أهل الخراج وحمل عليهم مالا يجب عليهم وظلمهم وأخذهم بما يجحف بهم ليسلم مما دخل فيه. وفي ذلك وأمثاله خراب البلاد وهلاك الرعية. والمتقبل لايبالي بهلاكهم بصلاح أمره في قبالته. ولعله يستفضل بعد مايتقبل به فضلاً كثيراً وليس يمكنه ذلك إلا بشدة منه على الرعية وضرب لهم شديد وإقامة لهم في الشمس وتعليق الحجارة في الأعناق وعذاب عظيم ينال أهل الخراج مما ليس يجب عليهم من الفساد الذي نهى الله عنه. إنما أمر الله عز وجل أن يؤخذ منهم العفو – أي مافضل عن حاجتهم وقدروا على دفعه–. وليس يحل أن يكلفوا فوق طاقتهم. وإنما أكره القبالة لأني لاآمن أن يحمل هذا المتقبل على أهل الخراج ماليس يجب عليهم فيعاملهم بما وصفت لك فيضر ذلك بهم فيخربوا ماعمروا ويدعوه فينكسر الخراج. وليس يبقى على الفساد شيء ولن يقلّ مع الصلاح شيء...».

ولكنه استثنى من كراهة التقبيل ما وافق عليه أهل الأرض واعتبروه أخفّ عليهم. واشترط في هذه الحالة أن يعيّن موظف من قبل الخليفة مباشرة يكون رقيباً يمنعه عن التعدي والظلم.

أما عن موظفي الخراج فذكر أبو يوسف مايجب أن يتوفر فيهم من الخصال المناسبة لوظيفتهم. وقد أوصى بالاحتياط في توليتهم بالبحث عن أحوالهم كما يجب فيمن يعين للقضاء. وأوجب أن يزود موظف الخراج بتعليمات مشددة تمنعه من عسف أهل الأرض أو احتقارهم أو الاستخفاف بهم. واستطرد من هنا فوصف أنماطاً من الإساءات التي تصدر عن موظفي الخراج وهي بجملتها لاتخرج عن

التصرفات المعتادة لرجال السلطة كالجلوزة والتحايل والتعذيب وابتزاز حقوق الآخرين، وشدد أبو يوسف على ضرورة حسم هذه الإساءات.

ثم أوصاه بعمارة الأرض فاقترح عليه في حالة استخباره بوجود أنهار قديمة وأرضين متروكة أن يرسل خبيراً يثق به لدراسة أوضاعها والتأكد من إمكان استصلاحها وأن يأمر في ضوء تقرير الخبير بحفر تلك الأنهار أو استصلاح الأرضين، على أن تكون نفقات العمل من بيت المال لما في ذلك من المصلحة في زيادة المعمور من الأرض.

وتعرض بعد ذلك للإصلاحات التي يتطلبها انتظام الزراعة، فجعل نفقات كَرْي الأنهار العظام التي تأخذ من دجلة والفرات شركة بين بيت المال وأهل الخراج. أما الجداول الممتدة في أراضيهم فإصلاحها يجري على نفقتهم. «ولكن مايجري من أشغال وإصلاحات على الأنهار العظام كالمُسنَّيات ومفاتح المياه وسد البثوق فنفقاتها على بيت المال وحده».

ولضبط موظفي الخراج دعا إلى التفتيش عليهم سراً باستخدام عيون يرصدون تصرفاتهم لمحاسبتهم على مايظهر منهم من خيانة لبيت المال أو ظلم لأهل الخراج. ولكن هذا الإجراء ليس ناجحاً وحده إذ يتعين على الخليفة أن ينظر بنفسه في «مشكلات أهل الخراج وذلك بأن يعقد لهم مجلساً كل شهر أو شهرين. وعدّد أبو يوسف فوائد هذا الإجراء على الوجه التالي[٢]:

> «ولعلك لاتجلس إلا مجلساً أو مجلسين حتى يسير ذلك في الأمصار والمدن فيخاف الظالم وقوفك على ظلمه فلا يجترئ على الظلم ويأمل الضعيف المقهور جلوسك ونظرك في أمره فيقوى قلبه ويكثر دعاؤه».

وفي فصل العقوبات تناول أبو يوسف أحكامها في الشريعة ودعا إلى الوقوف في تطبيقها عند هذه الأحكام. وثبت في غضون ذلك

---

(٢) الخراج، ص١١٢.

توصياته بشأن معاملة السجناء وإصلاح السجون. ويستفاد من ملاحظاته أن حالة السجون كانت في غاية التردي إذ كانت الدولة لاتتولى إعالة السجناء وتترك ذلك لأهاليهم ومن كان فقيراً سمحت له بالخروج مقيداً بالأغلال بحراسة السجانين للاستجداء. وإذا مات السجين لم تدفنه إدارة السجن فيدفنه رفاقه الذين معه في السجن. ويدفن السجين بغير المراسم الدينية كالغسل والتكفين والصلاة. وقد أدان أبو يوسف هذه الأوضاع وقال للرشيد.. «إن ابن آدم لايعرى من الذنوب» وإن ارتكاب الجرم ليس طبعاً فيه بل هو راجع إلى أحد أمرين:" الجهل أو القضاء، مما يوجب عدم المبالغة في العقوبة بحيث تصبح انتقاماً.

وقدم خطة لإصلاح السجون تتكون من البنود التالية:

١- تعيين موظف نزيه يتولى تسجيل أسماء السجناء من الذين لايملكون مصدراً للعيش.

٢- تخصيص مبالغ شهرية تدفع إلى كل واحد من السجناء المسجلين. وحدد مبلغ ما يدفع للواحد بعشرة دراهم في الشهر.

٣- تأمين كسوتهم. وهي في الشتاء قميص وكساء وفي الصيف قميص وإزار، هذا للرجال. أما للنساء فقميص ومقنعة وكساء شتاء، وقميص ومقنعة وإزار صيفاً.

٤- أما السجين الذي يملك مالاً فالإنفاق عليه يكون من ماله الخاص.

٥- النظر في قضايا المحبوسين، فمن استحق منهم عقوبة تأديبية أدّب وأطلق، ومن لم يكن عليه شيء خُلّي عنه.

٦- منع ضرب السجناء.

٧- استخدام الوسائل الاعتيادية في التحقيق وعدم تعذيب المتهم لحمله على الإقرار. فمن أقر على نفسه بالتعذيب فأقراره لايؤخذ به.

وفي عرضه لأصول التحقيق قال أبو يوسف بعدم جواز الإدانة

استناداً إلى المعرفة الشخصية للقاضي. فإذا رأى القاضي إنساناً قد سرق فلا يقيم عليه الحد حتى تقوم عنده بينة. وذكر أن هذا المبدأ مستند عنده إلى الاستسحان، وهو من أصول الاستنباط في مدرسة أهل الرأي. والقضاء الحديث يأخذ بهذا المبدأ.

إن كتاب الخراج لم يستوعب، كما بينت، كل قوانين الدولة لتركيزه على الأحكام ذات الصلة بالمشكلات المالية كما يدل عليه عنوانه. إن الاستيعاب التام لهذه القوانين جاء في مدة متأخرة عن كتاب الخراج وذلك بظهور كتابين في عصر واحد يحملان اسماً واحداً هو الأحكام السلطانية. مؤلفا الكتابين هما أبو الحسن الماوردي ٤٥٠ هـ وأبو يعلي الحنبلي ٤٥٨ هـ. وقد عاش المؤلفان في بغداد أكثر حياتهما وكان الأول فقيهاً وقاضياً ورجل دولة. أما الثاني فهو فقيه ومتكلم حنبلي شغل منصب القضاء في دار الخلافة.، إلا أنه لم يشتغل بالسياسة، كالماوردي، وكان قد اشترط لقبول القضاء أن لايحضر المواكب الرسمية ولايخرج في الاستقبالات ولايدخل مجلس الخليفة، فعُيّن على هذه الشروط.

هناك تقارب شديد بين أسلوب هذين الكتابين يرجح اعتماد أحدهماعلى الآخر دون أن نملك من الأدلة مايوصل إلى معرفة السابق منهما. وقد طبع كتاب أبو يعلى في القاهرة عام ١٩٣٨، أما كتاب الماوردي فقد حظي بعدة طبعات تبدأ بطبعة المستشرق ر. انكر في بون ١٨٥٣ وتنتهي بطبعة مصطفى البابي في القاهرة ١٩٦٠. وترجم إلى الفرنسية عام ١٨٩٥. كما ترجم فصولاً منه المستشرق انكر ونشرها في كتابه (أبحاث حول الملكية الريفية في البلاد الاسلامية) المطبوع في باريس ١٨٤٦. ثم اختيرت فصول منه ترجمت إلى الهولندية ذكر أنها أجريت لأغراض إدارية. وترجمه إلى الفرنسية مرة أخرى أ. فاكنان ونشر في الجزائر عام ١٩١٥ ثم ظهرت له

ترجمة انكليزية في ١٩٤٧. تعبر هذه العناية التي حظي بها كتاب الماوردي عن الأهمية التي يتمتع بها في مجاله، دون أن نغض النظر عن بعض الغايات التي يتوخاها الغربيون من الاهتمام بكتاب يتحدث بالتفصيل عن النظم القانونية والإدارية لبلدان تقع تحت سيطرتهم.

محتوى الأحكام السلطانية

يضم كتاب الماوردي عشرين باباً وزعت على الموضوعات التالية:

- عقد الإمامة ويشتمل على فصول تعالج أحكام الخلافة.
- تقليد الوزارة – حول أحكام وزارتي التفويض والتنفيذ والشروط الواجب توافرها في الوزير
- تقليد الإمارة على البلاد، يعني تعيين الولاة على الأقاليم
- تقليد الإمارة على الجهاد، ويختص بقضايا الحرب.
- في الولاية على حروب المصالح، وهي الحروب التي تخوضها الدولة ضد ثلاثة أطراف: أهل الردة وهم المسلمون إذا ارتدوا عن دينهم، وأهل البغي وهم الثائرون ضد الدولة من المسلمين. أما الطرف الثالث فهم المحاربون ويقصد بهم العابثون بالأمن كقطاع الطرق.

يلي هذه الأبواب: أحكام القضاء – ولاية المظالم أي القضاء المختص بالنظر في الخلافات بين الدولة ورعاياها – ولاية النقابة على ذوي الأنساب وهم العلويون والعباسيون. ثم الإمامة على الصلاة، فولاية الحج وولاية الصدقات (الزكاة) وباب في قسمة الفيء والغنيمة وهي الأموال المأخوذة من غير المسلمين كالجزية وعشور التجارة والخراج. يلي ذلك أبواب في أحكام الأراضي الزراعية وباب في أحكام الأسواق والشوارع ومنازل الأسفار كالخانات والفنادق وماأشبه. ثم باب في الديوان وآخر في العقوبات. أما الباب الأخير فمكرس لأحكام الحسبة.

ويشتمل كتاب أبو يعلى على نفس الأبواب ولكن من غير تبويب.

أما تفاصيل الموضوعات فمتقاربة إلا أن الأخير يعطي الصدارة لاجتهادات أحمد بن حنبل لكونه حنبلياً. ولغة الكتابين مركزة تتماشى مع الغرض الذي استهدفه المؤلفان وهو عرض الأحكام القانونية بطريقة أقرب إلى التقنين منها إلى البحث. ولكن كتاب الماوردي يعاني من العيب الذي يشيع في مؤلفاته الأخرى وهو الإسراف في الاستشهاد بالشعر والأخبار مما يمكن أن يستغني عنه كتاب يخدم غايات تشريعية بحتة. وقد تخلص أبو يعلى من هذه الاستطرادات.

جاءت أبواب الكتابين شاملة للوجوه المختلفة لنشاط الدولة من وجهة نظر الشريعة. ولكننا نعلم أن الدولة الاسلامية منذ الأوان الأموي لم تكن تدار على أسس دستورية فما الباعث إذن على وضع هذين الكتابين؟ يقول الماوردي في مقدمة كتابه: «لما كانت الأحكام السلطانية بولاة الأمور أحق وكان امتزاجها بجميع الأحكام يقطعهم عن تصفحها مع تشاغلهم بالسياسة والتدبير، أفردت لها كتاباً امتثلت فيه أمر من لزمت طاعته ليعلم مذاهب الفقهاء فيما له فيستوفيه وماعليه منها فيوفيه توخياً للعدل في تنفيذه وقضائه وتحرياً للنصفة في أخذه وعطائه..» أي أن الكتاب ألّف بناء على طلب من أحد المسؤولين. ولعلها أن تكون رغبة زينها له المؤلف، الذي عبر بنفسه عن ضرورة كتاب من هذا الطراز لكون الأحكام السلطانية مدرجة في مصادر الفقه ضمن الأحكام الشرعية الأخرى بما يصعب معه على رجال الدولة مراجعتها واستخلاصها لانشغالهم في أمور السياسة والدولة. ولاسبيل للاعتقاد بان الطلب وقع من هذا المسؤول بناءً على التفكير بضرورة الحكم وفق مبادئ دستورية مستقاة من الشريعة أو غيرها، إذ لم نجد من بين الذين اشتغل الماوردي معهم من رجال الحكم من كان يصدر في تصرفاته عن هذه النية. أما أبو يعلى فيذكر في شرح السبب الباعث على تأليف كتابه: «إني كنت صنعت كتاب الإمامة وذكرته في أثناء كتاب المعتمد

وشرحت فيه مذاهب المتكلمين وحجاجهم وأدلتنا والأجوبة عما ذكروه وقد رأيت أن أفرد كتاباً في الإمامة أحذف فيه ماذكرت هناك من الخلاف والدلائل وأزيد فيه فصولاً أُخر تتعلق بما يجوز للإمام فعله من الولايات وغيرها»يعني أنه وضع الكتاب في سياق اختصاصه كفقيه ومتكلم، بما لايتعدى تلك الاعتبارات التي تملي على فقيه كبير معالجة الأبواب المتعددة للفقه. وفي ظل الإهمال الرسمي للشريعة فإننا ملزمون بالوقوف عند هذه الاعتبارات. وقد مر بنا في الفصول السابقة أن الدراسات الفقهية ازدهرت في إطار نظري وكانت تشبع حاجة علمية ودينية لدى المختصين فيها. وهو مايفسر استمرارها ليس فقط في كل عصور الدولة الاسلامية وإنما بعد ذلك، أي في العصور التي شهدت زوال السلطان السياسي للاسلام. وبتأثير نفس العامل واصل الفقهاء تقنين الأحكام السلطانية ومن بينها أحكام الأراضي المفتوحة في وقت تحولت فيه الأراضي الإسلامية إلى مستعمرات للفاتحين الجدد القادمين من أوربا وأمريكا. مهما يكن، فإن كتابي الأحكام السلطانية يعكسان الوجه القانوني المفترض للدولة الاسلامية كما يعطيان القارئ فكرة مباشرة عن الجانب السياسي من شريعة الإسلام وفق الصيغة التي أخذتها الشريعة على يد الفقهاء.

الدهائيات

بدأ التأليف السياسي عند المسلمين على شكل مترجمات قام بها الكتاب المنحدرون من أصل فارسي. وتناولت الترجمة أدبيات ساسانية تدور حول الدهاء. وقد ذكر ابن النديم أن ابن المقفع ترجم كتابين أحدهما خداينامة في السير والثاني كتاب التاج في سيرة أنوشروان. وابن المقفع معاصر للبداية الحاسمة للترجمة مما يحمل على القول بأن الترجمات السياسية سبقت – أو زامنت على الأقل – ترجمة

العلوم الأخرى التي نشطت منذ زمن المنصور. تلا ابن المقفع أبان بن عبد الحميد اللاحقي (٢٢٠ هـ) وقد نسب إليه ابن النديم ترجمة كتابين في سيرة أردشير وسيرة أنوشروان. ثم ترجم البلاذري (٢٧٩) عهد أردشير شعراً. ومن المحتمل أن لاتكون المترجمات المذكورة كتباً لأن المجتمع الساساني لم يألف تصنيف الكتب فمن الأفضل أن يُنظر إليها على أنها وصايا وعهود صدرت عن هؤلاء الملوك أو نسبت إليهم. وإلى جانب هذه المدونات، كانت هناك حكايات متداولة عن دهائيات ملوك الفرس الساسانين وقادتهم جاء بعضها عن طرق الرواية المرفوعة إلى العرب المعاصرين للحكم الساساني، وبعضها عن طريق المثقفين الفرس الذين عاشوا مع العرب منذ الفتح الإسلامي للعراق وإيران، وتكاثروا بشكل خاص في العهد العباسي. وبصرف النظر عن صحة إسناد هذه المرويات فهي تؤلف مع الترجمات المشار إليها تراث السياسة والأخلاق للفرس الساسانيين. وقد اعترف بالفرس في الفترة الاسلامية أساتذة في السياسة يضاهي مركزهم فيها مركز الإغريق في الفلسفة. وانتشر بين المسلمين انطباع بأن السياسة الحكيمة والوعي العمراني يكمنان في الدولة الساسانية. ويدين هذا الانطباع لعدة عوامل: ١- النفوذ الفارسي الذي امتد في الدور العباسي الأول إلى السياسة والثقافة والإدارة مقترناً بإحياء التراث الساساني. ٢- اتخاذ الامبراطورية الساسانية مركزها في العراق بما أدى إلى وضع العرب في نطاق إجراءاتها وجعلهم على تماس مباشر بأعمال ملوكها وأخبارهم، ٣- الآثار العمرانية التي أحدثها الساسانيون في المطارح التي شملها حكمهم خاصة في العراق وإيران؛ ٤- اقتباس العرب نظم الساسانيين في الإدارة والضرائب والزراعة والكثير من قواعد العمران. ويكفي هذا بحد ذاته لوضع السياسة الساسانية موضع القدوة بالنسبة للتفكير السياسي اللاحق.

إلى جانب التراث الساساني، اعتمد الكتاب السياسيون على مصدر قريب هو تجارب صدر الإسلام والدولة الأموية. وقد وفرت لهم معرفتهم الجيدة بتاريخ تلك الحقبة مادة سياسية ثمينة تألفت من سيرة محمد وخلفائه وفي مقدمتهم عمر وعلي، اللذين تشغل الأفكار المنسوبة إليهما حيزاً ملحوظاً في المؤلفات. ثم من سيرة الخلفاء الأمويين البارزين كعبد الملك بن مروان وعمر بن عبد العزيز. وفي زمن متأخر دخلت سياسات العباسيين في عداد العبر المستوحاة من تاريخ الاسلام.

العنصر الأخير في الفكر الدهائي يتمثل في الممارسات الشخصية للكتّاب، وهم في الغالب من المشتغلين بالسياسة كرجال دولة أو أعضاء في الحاشية. وليس من شك في أن معاناتهم للأحداث قد عززت قدرتهم على فهم أصول السياسة، خاصة عندما تكون هذه الأحداث على تلك الدرجة من التعقيد التي عاناها الكيان السياسي للإسلام في أزمنته المختلفة. وقد وردت إلينا أكثر المؤلفات الدهائية من تلك الأحقاب التي شهدت التصدعات الحادة لهذا الكيان بسبب الصراع العاصف بين أطراف المجتمع الاسلامي، لتحمل من هنا بصمات الواقع السياسي في وعي الكتّاب. ويمكن أن نضع على هذا الملاك ماسنقف عليه من إدراك عميق لأسرار السياسة يقترن بمخططات سديدة وضعها الكتاب بين أيدي سادتهم آملين أن تزودهم بالقوى العملية والفكرية التي تجعلهم قادة ناجحين.

وماذا عن التراث السياسي للإغريق؟ لقد اطلع المسلمون على بعض الآثار السياسية لهؤلاء الأساتذة الكبار ومنها بعض محاورات أفلاطون كالجمهورية. وتداولوا رسائل منسوبة إلى سقراط وأرسطو حيث يذكر ابن النديم مقالة في السياسة لسقراط ومكاتبات موجهة من أرسطو إلى تلميذه الإسكندر. ولم يصل إلينا شيء مما ذكره ابن النديم ولكن الفقرات المقتبسة من آثار سقراط وأرسطو في الكتب الإسلامية

تحمل طابعاً إسلامياً طاغياً يحملنا على الإعتقاد بأنها نسبت إلى فلاسفة الإغريق من أجل أن تحظى بتثمين أكبر من القراء. أما سياسيات أرسطو الحقيقية فلم تترجم. وربما كان إغفال هذه المتون المهمة لفيلسوف عُني به المسلمون أكثر من سواه راجعاً إلى عدم توافقها مع مزاج العرب والشرقيين عموماً بينما تركت محاورات أفلاطون بصماتها في الفكر السياسي للفلاسفة، بفضل خلفياتها المشاعية المستمدة من تقاليد الشرق. وتحت تأثير أفلاطون كتب ابن رشد مؤلفه الممتاز «جوامع سياسة أفلاطون»، الذي سبقت الإشارة إليه في أول الفصل السابق. فإذا تركنا الفلاسفة جانباً، لم نجد لسياسيات الإغريق تأثيراً كبيراً في المؤلفات الدهائية. أما في مجال الدولتيات، فقد بينا سابقاً أنها لم توضع على بساط البحث من طرف الإغريق أو المسلمين عدا ماكتبه ابن خلدون، الذي اعتمد على استنتاجاته الخاصة به.

ترجع أقدم محاولات الكتابة في أصول الدهاء إلى أوائل عهد الترجمة. وقد ترك ابن المقفع ثلاثة مؤلفات هي: الآيين والأدب الصغير والأدب الكبير. والأول مفقود أما الأخيران فقد وصلا إلينا وطبعا عدة طبعات وهما صغيرا الحجم كرسهما ابن المقفع للبحث في الأخلاق الفاضلة وتطرق في غضون ذلك إلى أخلاق الملوك وقواعد السلوك السياسي بما فيه تلك الأصول التي يتعين على الحاشية مراعاتها مع الملوك والولاة للحصول على رضاهم واتّقاء غضبهم. وفي وصاياه للملك نصحه ابن المقفع بالحزم وتعاهد الأمور الجسيمة بنفسه دون أن يحظر عليه التنعم واللهو كما أوصاه بالانحياز إلى الخاصة وإيثارهم بالعطاء والتكريم. وشغلت وصاياه للحاشية جزءاً كبيراً من الكتابين بما يتناسب مع نمو حجم هذه الفئة آنذاك وحاجتها إلى مرشد يعلمها كيفية التعامل مع أوليائها. ولم ينس ابن المقفع مع ذلك أن ينبه الحاشية إلى مخاطر صحبة الملوك وأن يدعو إلى تحاشيها ماأمكن. واقتضاه ذلك أن يقدم وصفاً دقيقاً لأخلاق الملوك

استقصى فيه ماتختص به من الشذوذ عن أخلاق عامة الناس.

ظهرت بعد ابن المقفع مصنفات دهائية لم تصل إلينا. منها كتاب للمدائني (٢١٥ هـ) بعنوان «آداب السلطان» وآخر لسهل بن هارون رئيس بيت الحكمة في زمن المأمون عنوانه «تدبير الملك والسياسة» وكتابان لأحمد بن أبي طاهر (طيفور) - ٢٨٠ هـ - الأول في تدبير المملكة والسياسة والثاني كتاب «الملك المصلح والوزير المعين»[٣].

وورد في فهرس أعده ميخائيل عواد في مقدمة تحقيقه لكتاب رسوم دار الخلافة ثلاثة كتب للجاحظ وهي التاج وآداب صحبة الملوك وآداب الملوك. ولم يتسير لنا الإطلاع على الأخيرين لأنهما مخطوطان، أما الأول فمطبوع. ونسبته إلى الجاحظ موضع خلاف وقد استند منكروها إلى عدم ذكر الكتاب ضمن مؤلفات الجاحظ التي عدّها في كتاب الحيوان. ولكن ذلك ليس كافياً للشك في نسبته إليه، فقد ورد في المقدمة أنه ألف الكتاب للفتح بن خاقان وزيرالمتوكل أي حين كان الجاحظ قد قارب السبعين من عمره، مما يرجح أن الكتاب من مؤلفاته الأخيرة التي تلت كتاب الحيوان. وكتاب التاج يضم تعليمات حول سلوك الحاشية في حضرة الملك تتناول المطاعمة والمنادمة والحوار معه والسلام عليه وعيادته إذا مرض. وتعليمات حول سلوك

---

(٣) ينسب إلى نفس الحين كتاب سلوك المالك في تدبير الممالك تأليف شهاب الد ين أحمد بن أبي الربيع بالاستناد إلى وهم وقع فيه حاجي خليفة صاحب كشف الظنون الذي ذكر الكتاب وقال إنه ألف للمعتصم المتوفي عام ٢٢٧ هـ. وسرى هذا الوهم إلى بروكلمان فاعتبره أول كتاب عربي في علم السياسة. والوهم ناجم في الأصل عن تصحيف وقعت فيه بعض نسخ الكتاب المخطوطة حيث ذكر المعتصم بدلاً من المستعصم الذي أرجح أن الكتاب ألف له. وهو مانصت عليه مخطوطة باريس على هامش معيد النِعم للسّبكي. ولايغرب عن البال أن الألقاب المنسوبة إلى الدين، كلقب المؤلف، لم تكن متداولة في عهد المعتصم مما يقوي ترجيحنا بأن يكون من رجال المستعصم. ومن نتائج هذا الوهم أن صاحب الأعلام خير الدين الزركلي ذكر ولادة ابن أبي الربيع في سنة ٢١٨ هـ ووصفه بأنه من رجال المعتصم الذي استخلف سنة ٢١٨ هـ أي في السنة التي قال إن ابن أبي الربيع ولد فيها؟.

الملك في مـجلسـه مع ندمـائه وخـواصـه من الوفـود. وفـيـه أبواب مخصصة لوصف أخلاق الملوك التي يجب أن يتميزوا بها عن بقية الناس ولوصف أزيائهم، مع باب لأصول السفارات. فالكتاب بمجمله يدور حول «الأتيكيت» والشؤون الشخصية، أي أنه من نفس نمط كتابي ابن المقفع السالفي الذكر.

ليس في وسعنا معرفة ما إذا كان هذا الأفق الضيق الذي انحصرت فيه اهتمامات الجاحظ وابن المقفع هو نفسه ماصدرت عنه كتابات معاصريهما التي مرت الإشارة إليها، بالنظر إلى أنها لم تصل إلينا. ومهما يكن الحال، فإن كتّاب العهود التالية قد تجاوزوا ذلك إلى معالجات أشمل تناولت الوجوه المختلفة لنشاط رجل السياسة. وأقدم ماوصل إلينا من هذا النمط، وربما أفضلها أيضاً، هي كتب الماوردي الثلاثة:

تسهيل النظر وتعجيل الظفر.

نصيحة الملوك.

قوانين الوزارة.

الأول لايزال مخطوطاً بنسخة وحيدة محفوظة في مكتبة غوته ببرلين وقد تكرمت المكتبة فزودتني بصورة فوتوغرافية للمخطوطة التي تقع في ١٣٥ صفحة ويرجع تاريخ نسخها إلى عام ١٠٥٢ هجرية..

ينقسم البحث في هذا الكتاب إلى بابين الأول في أخلاق الملك والثاني في سياسة الملك. الباب الأول يشتمل على دراسة للمبادئ الأخلاقية تعتمد على ثلاثة مصادر: أخلاقيات أرسطو، التقاليد الأخلاقية للعرب، والأخلاق الاسلامية. وقد استخدمت نظرية الأوساط الأرسطية في تعيين الحدود بين المبادئ الأخلاقية المختلفة حيث نظر الماوردي إلى الفضائل بوصفها توسطاً محموداً بين رذيلتين مذمومتين. إلا أنه سعى في صياغة مصطلحاته إلى الربط بين مقتضيات البحث المنطقي والواقع العملي. يتضح هذا الربط بشكل

أفضل في الفصل الذي تضمن النصائح الموجهة للملك حيث نجد شرحاً لما يجب على الملك اتباعه للوصول إلى أخلاقية منتجة في ضوء ماتم تنظيره في الفصول السابقة. وكان مهيأ للماوردي أن يبتعد بذلك عن التجريد الفلسفي والوعظي للأخلاق، لولا الإسراف في تطبيق نظرية الأوساط، الذي أوقعه أحياناً في تكلف ممجوج.

في الباب الثاني من تسهيل النظر بحث الماوردي قواعد المُلك فقسمها إلى قسمين عريضين: تأسيس وسياسة. يتناول القسم الأول أسباب نشوء الدول وعوامل بقائها - المقصود هنا انتقال السلطة من يد إلى يد - أي نشوء الدولة على أنقاض دولة أخرى وليس نشوءها ابتداءً. وقد حصر أسباب التأسيس والدوام في ثلاثة:

الدين. القوة. المال.

وعنده أن الدولة التي تقوم على الدين أقوى وأكثر دواماً. وساق للبرهنة على ذلك فروضاً متكلفة لايبدو أنه اضطر إليها إلا بسبب العلاقة التي تجمعه بالدين بوصفه فقيهاً. أما القوة فتظهر بها الدولة الجديدة حين تتعرض الدولة القائمة للانحلال أو ينتشر فيها الظلم فيحدث فيها ثغرات ينفذ منها الطامعون. إن القوة الكافية لإقامة دولة تتطلب جيشاً يجتمع فيه ثلاث خصال: «كثرة العدد، شجاعة، قيادة مسموعة الكلمة». والاستيلاء على الملك بالقوة، يجعله قائماً على القهر ولكن إذا عدل أصحابه في الرعية وأحسنوا السيرة فيهم صار ملكهم ملك تفويض وطاعة. يعني ملكاً يستند إلى رضا الناس كما لو أنهم اجتمعوا فقرروا تفويض الملك للقيام بشؤونهم، نيابة عنهم. وبغير هذا الشرط يكون ملك القهر كالحكم الذي يقوم على البلطجة يصفه الماوردي بأنه «جولة توثّب ودولة تغلّب يبيدها الظلم ويترتب عليه هلاك الرعية وخراب البلاد» وهي نفس النتائج التي تترتب على أي حكم تديره زمرة من الأشقياء. أما تأسيس الملك بالمال

فيتم بأن يكون ذو المال مخالطاً للسلطة فيستميل أعوان الملك بالبذل لينحازوا إليه. ولايتم ذلك إلا عند ضعف الدولة وفساد الأعوان. والملك الذي ينتقل بالمال قصير المدة لعدم الثقة بأعوان يعتمد ولاؤهم على استمرار البذل لهم. ولكن هذا الملك يمكن أن يدوم إذا اقترن بسبب يقتضي ثبوته.

هذه الوجوه الثلاثة لانتقال الملك يقابلها عند أرسطو ثلاثة عوامل تقف وراء الانقلابات السياسية في نظام الحكم الفردي، وهو نفس النظام الذي يستمد الماوردي ملاحظاته منه. والعوامل هي: ١- فظاظة الحكام، ٢- تحقير المرؤوسين، ٣- طمع المرؤوسين في الحكم والثروة. أما في الحكم الملكي المقيد بشريعة فالانقلاب يحدث على أحد وجهين: الأول خروج أعوان الملك على طاعته والثاني تحول الملك إلى طاغية بتعطيله للدستور. وبالمقارنة نرى الماوردي وأرسطو يعطيان للحاشية دوراً أساساً في الانقلابات ولكنهما يفسحان في نفس الوقت مجالاً لتأثير العامة يعبر عنه الماوردي بجعله مُلك التفويض أكثر دواماً بسبب استناده إلى رضا الناس، وعند أرسطو ماقرره بشأن السبب الأخير للانقلاب الذي يتعرض له الحكم الملكي حين يخرج الملك على الشريعة ويتحول إلى طاغية. ويعني ذلك، إذا استخدمنا تعبير الماوردي، تحول ملك التفويض إلى ملك قهر. أي إلى طغيان.

سياسة الملك تتألف من أربع قواعد:

عمارة البلدان: التنمية والإعمار.

حراسة الرعية: رعاية شؤونها.

تدبير الجند: الدفاع

تقدير الأموال: السياسة المالية.

في شرحه للأولى قسم البلاد إلى نوعين: مزارع أي أرياف، وأمصار أي مدن. والمزارع هي الأصل الذي تقوم عليه حياة الدولة.

وهي عنده مقياس الرخاء، فأي بلد انتعشت زراعته اكتفى بنفسه فلم يحتج إلى أحد وإنما يحتاج إليه الآخرون فيكون في وسعه اجتلاب المزيد من الأموال لقاء مايصدره من المنتجات الزراعية. وللريف على الملك ثلاثة حقوق:

١- توفير وتنظيم المياه. ويلحق بهما توزيع المياه بالعدل ومنع التحكم فيها من ذوي السطوة.

٢- حماية المزارعين من العدوان والعسف لكونهم مطمح أنظار المتسلطين، حتى ينصرفوا إلى أعمالهم آمنين ولايتشاغلوا بالدفاع عن أنفسهم فيهملوا زراعة الأرض وعمارتها.

٣- تقدير الضرائب عليهم وفق الشرع والعدل مع التخفيف عنهم قدر الإمكان. ويعني هذا من جهة تجنب فرض الضرائب الاعتباطية، ومن جهة اتباع الرفق في الجباية. والسلطة التي لاتلتزم هذه القواعد هي ولاية قهر خارجة عن سيرة الإنصاف.

أما الأمصار فتحتاج إلى ستة شروط:

توفر المياه العذبة، توفر مصادر الميرة. صلاح البيئة. القرب من المراعي وغابات الاحتطاب. الموقع الحصين. وجود أرياف محيطة بالمدينة لتموينها بالغذاء. وهذه الشروط تختص بموقع المدينة. أما تأسيسها فيراعى فيه:

- توزيع المياه بطريقة يتيسر الحصول عليها دون عناء.
- تقدير الطرق والشوارع بمقاييس تجعلها من السعة بحيث لاتثير مشكلة مرور لأهلها.
- بناء المساجد الكافية للصلاة.
- بناء الأسواق.
- أن يراعى في إسكان أهل المدينة توزيعهم على مجموعات متجانسة.
- تسوير المدينة وتخصيص باب لضبط الداخلين والخارجين منها لأغراض الأمن.

- أن يُنقل إليها من أعمال أهل الصناعات والعلوم مايسد حاجة أهلها إلى هذه الأشياء.

وإذا أراد الملك أن يتخذ المدينة مقراً له فعليه أن يسكن في طرف فسيح منها ويجعل حوله حاشيته وأمراء الجيش ويفرق الحراس في بقية الأطراف لحمايته من كل الجهات. وعليه بعد ذلك أن يسكن عامة أهل المدينة في وسطها لتوفير الحماية لهم. وقد نصحه أن لايظهر للعامة كثيراً حتى لايلين في أعينهم.

لاحظ الماوردي أن المدن على نوعين: زراعية، وتجارية. والأولى أفضل لأن مواردها موجودة فيها. واشترط أن تبنى المدينة الزراعية وسط المنطقة المزروعة حتى تتساوى الطرق الموصلة إليها من جميع الأطراف. ومن مزايا هذه المدينة أن أهلها إذا نالهم حيف من داخلها تفرقوا في ريفها فعاشوا فيه وإذا نال أهل الريف حيف لجأوا إلى المدينة فأمنوا فيها. وهكذا يكون كل واحد منهما ملاذاً للآخر. أما المدينة التجارية فتلائم مطالب الملوك أي أنها للترف والزينة وليس لإنتاج المواد. - يلمح الماوردي بهذا إلى أن التجارة من الأعمال غير المنتجة - وأسلوب بناء هذا الطراز من المدن يجب أن يتماشى مع طبيعة النشاط الاقتصادي فيها.

إن الكلام على هذه القاعدة - عمارة البلدان - يشغل الجزء الأكبر من هذا الفصل، فهي الغرض المقصود من تأسيس الملك. أما القواعد الثلاث الأخرى فهي لواحق يقتضيها التطبيق الأمثل للقاعدة الأولى. ولكن القاعدة الثانية وهي حراسة الرعية تستمد أهميتها من الوجوب العقلي للعدالة فضلاً عن ضرورتها لاستقامة الدولة. وقرر الماوردي للرعية حقوقاً على الملك لاتتجاوز في مجملها المقدار الذي حدده المنصور فيما سبق، وماوصل إليه التطور السياسي لمفكري البورجوازية في العصر الحديث. أما القاعدة الثالثة فهي تدبير الجند، والمطلوب فيها أن يتفرغ الجند للجندية مع تعليمهم فنون

الحرب التي هي صناعة تجمع بين العلم والعمل. وأوجب الإنفاق على الجند بما يكفيهم واشترط لهم حداً وسطاً فلا يزيدهم لئلا يصرفوها في وجوه الفساد ويستغنوا بها فيتقاعسوا عن واجباتهم ولاتنزل عن قدر الحاجة فتشره نفوسهم إلى أموال الرعية أو تدفعهم إلى الخيانة. ودعا الملك إلى العناية باستخبارات الجيش لئلا يغيب عليه شيء من شؤون وتصرفات أفراده. ثم لفت النظر إلى أن سياسة الجند من أصعب مايعانيه المدبر للدولة لأنهم أداة البطش والقهر لديه مما يستدعيه أن يسوسهم بالحزم حتى ينقادوا له وإلا صار مقهوراً لهم. وتشير هذه الالتفاتة إلى واقع التغلب العسكري على الخلفاء منذ مقتل المتوكل.

القاعدة الرابعة تخص السياسة المالية. وينص الماوردي على تقدير الأموال كمهمة أساسية للسلطة ولكنه يعترف بصعوبتها لأن الملك يرى بسبب قدرته إمكان بلوغ كل غرض بأية وسيلة يختارها مما يبعث على الاختلال. إن السياسة المالية الحكيمة تقتضي مبدأين:

الأول تقدير الدخل أي الإيرادات. ويشترط لاستقامته أن يكون مقيداًبما نصت عليه الشريعة بلا زيادة أو نقصان.

الثاني تقدير الخرج، أي المصروفات، ويخضع هذا لاعتبارين هما المطلوب والممكن، حتى لايقع تعسف في الإنفاق يعجز عنه الدخل. وقاس حال الدولة على ذلك فأوضح أن المُلك الذي يزيد فيه الدخل على الخرج هو الملك السليم لوجود احتياطي للنوائب تأمن الرعية به من التعدي إلى أموالها. أما المُلك االذي يقصر فيه الدخل عن الخرج فهو الملك المعتل. وصاحب السلطة يضطر في هذه الحالة إلى مخالفة لوازم الشرع وقوانين السياسة في جباية الأموال فيُهلك الرعية، وقد يقتدي به العسكريون فلا يقوى على منعهم.. هناك حالة ثالثة يتكافأ فيها الدخل والخرج وفيها تكون الدولة سليمة الأوضاع في زمان السلم ولكنها تختل

إذا دهمتها الحوادث من حروب وغيرها. وعلاج هذا الوضع يكون بإحسان الملك إلى رعيته وعدله فيهم في الظروف الاعتيادية حتى يكونوا له عوناً إذا اختلت أموره. لأن استعداد الناس للتضحية من أجل السلطة يكون رهناً بالمكاسب التي وفرتها لهم.

يواصل الماوردي سرد قواعد السياسة الناجحة فيتحدث عن أعوان الملك مبيناً أنهم كأعضائه التي لايتحرك إلا بها. فعليه أن يحسن اختيارهم من الكُفاة المخلصين وأن يعمل على تهذيبهم ومراقبتهم. ولما كان الكفاة أقلة على الملك أن لايضيعهم وأن يختارهم دون النظر إلى أنسابهم أو ماضيهم في السيادة و الجاه فإذا نفرت النفوس من صعودهم المسرع فعلى الملك أن يدرّجهم في الرتب حتى يتعود الناس عليهم. ثم بيّن مراتب الكفاة فحصرها في أربعة: الوزراء، القضاة، قادة الجيوش، موظفي الخراج. واستطرد في وصف مايجب أن يتوافر في أصحاب هذه المراتب من المواصفات. ثم ذكر مراتب أخرى أوصى الملك بالتعامل معهم بحسب منزلتهم منه في الخدمة وحثه على مراعاة الحدود الطبقية في ذلك، والماوردي كما نعلم رجل دولة وعضو في الأرستقراطية الحاكمة.. ثم اقترح على الملك أن يكتفي بعدد مناسب من الأعوان فلا يستكثر منهم لأن الاستكثار بعد الإكتفاء تضييع للمال. إلا أنه استدرك فنصحه بعدم تضييع ذوي الكفاءة فإذا وجدهم ولم يجد لهم عملاً فعليه أن يدخرهم لوقت الحاجة. ولم يضع خطة للطريقة التي يدخر فيها الأعوان. هل يحفظون كما تحفظ الأموال إلى أن تحين الحاجة إليهم؟ وكيف يتعامل معهم أثناء عطالتهم؟

يعقد الماوردي بعد ذلك فصلاً للنوائب التي تصيب الملك فيصنفها إلى صنفين: فساد الزمن وتغير الأعوان. والأول على نوعين:مايحدث عن أسباب إلهية ومايحدث عن عوارض بشرية.

الأولى هي الأقدار. والماوردي كرجل دين يؤمن بالإرادة الحرة للخالق أو مايسميه صدر الدين الشيرازي الإرادة الجزافية. وهويعتقد، كما يفهم من تسلسل آرائه في هذه المسألة، أن الله يتدخل في أمور الملك مباشرة فيمتحنه ببعض النوائب. ولمواجهتها يوصيه بأمرين: أن يصلح سريرته وسرائر رعاياه، يعني أن يتدارك أخطاءه ويصفي نيته. وفي هذا الصدد يدلي بحديث نبوي يقول: «إذا جارت الولاة، قحطت السماء». فما يصيب الملك من البلاء قد يكون نتيجة لجوره في الحكم مما يستجلب معه غضب الخالق.. نود أن ننبه القارئ إلى أن الماوردي يستشهد في مؤلفاته الدهائية والاجتماعية بأحاديث مرفوعة إلى النبي لاتوجد في مصادر الحديث المعتمدة ودون أن يعنى بالتأكد من صحة الحديث لأنه لا يتوخى في هذه المؤلفات غرضاً تشريعياً.. الأمر الثاني أن يواجه القدر برباطة جأش لأن القدر كالعاصفة إذا هبت وجب عدم معاكستها حتى تمر. ولايعطي الماوردي تفصيلاً للنوائب التي تنزلها السماء بالملك .

أما العوارض البشرية فتحسم بحسم أسبابها ولكن بعد الوقوف على السبب الحقيقي. وهو أصعب مافي هذه السياسة. ويتعين على الملك أن يعيد النظر في سياسته إذا تبين له أن العوارض حدثت بسببها، فإذا كان ذلك قد حدث عن شدة وعسف منه تراجع إلى اللين والعطف، وإذا كان قد حدث عن تهاون عالجه بالشدة. والأسباب تحسم بأضدادها كماتعالج الأمراض بمضاداتها من الأدوية.

هذا عن فساد الزمن، ونأتي إلى تغير الأعوان فنراه مردوداً إلى أحد أمرين: أن يكون تعدى إليهم من الخارج إما لتقصير من الملك بحقهم وعدوان منه عليهم وإما لإغراء وقعوا في شباكه. ويجب صد الأخير بالحزم والحذر وبسياسة يمتزج فيها الإغراء والإرهاب. أما التقصير والعدوان فالملك مسؤول شخصياً عن إزالتهما.. الحالة

الأخرى من تغير الأعوان هو مايحدث لفساد في ذواتهم أي لتغير في ولائهم بسبب من الأسباب غير ماذكر آنفاً، وهو أخطر من الأول، وإصلاحه وحسم دواعيه يتقرر بموجب قواعد السياسة في تدبير الدولة. والدولة تساس بثلاثة أمور، القوة والرأي و المكيدة. ولكل من هذه أحوال تستخدم فيها، ففي بداية الدولة حيث لم تتوطد أركانها بعد يمكن الجمع بين هذه الأمور الثلاثة بينما يمكن الاستغناء عن المكيدة عند استقرار الدولة ويكتفى بالقوة لحفظ قواعدها المستقرة، وبالرأي الجامع للسياسة العادلة.. والأخير يجب اتباعه في تدبيرالرعية في الأحوال الاعتيادية، فإذا اضطربت الأمور وفسدوا فتستعمل القوة لردع المفسدين، إلى جانب الرأي. ولايجوز استعمال المكيدة مع الرعية في أي حال. ولكن يجوز استعمالها مع الحاشية وأعوان الملك. ويعطي الماوردي تفصيلات دقيقة عن الأساليب التي يلزم اتباعها مع هؤلاء وفق الحالات التي يكونون عليها. ويرجع اهتمامه بهذه المسألة إلى تفاقم دور الحاشية في المرحلة التي عاصرها من الحكم العباسي، ومن المؤكد أنه كان يتوخى أن يضع بين يدي الخليفة، الذي كان الماوردي من رجاله الخلّص، أسساً صالحة لاستخدام الأعوان والسيطرة على نشاطاتهم.

ويكتب عن الولاة فيوصي باختيارهم من أهل البيوتات وأن يمتنع عن استخدام العوام في أعمال الحكومة. وهو بذلك يناقض نفسه فقد مر بنا قبل قليل وصيته في استخدام الكفاة دون النظر إلى مكانتهم. ثم أوصى بعدم تنقيل الولاة. فمادام الوالي مرضيّ السيرة وجب إقراره في عمله، لأنه إذا علم أن مكثه في عمله قليل عَمِل لسوق يومه واحتجن(٤) الأموال تأهباً لليوم الذي يخرج فيه من عمله. فإذا كان مطمئناً إلى بقائه في منصبه نظر إليه نظر المزارعين في

(٤) احتجن: تؤدي هنا معنيين في وقت واحد هما الابتزاز والاكتناز.

زرعهم يفكر في إصلاحه ولايعالجه قبل أن ينضج! وحث الملك على عدم محاسبة موظفيه على مااكتسبوه في وظائفهم لأنهم قد يكسبون بحكم المنصب من مباحات الوجوه مالاتبعة فيها عليهم[٥].

تحدث الماوردي بعد ذلك عن الاستخبارات فأوجب أن يضع تحت طائلتها الرعية والحاشية والموظفين. ويبرر ذلك بأنه لايقدر على رعاية قوم تخفى عليه أخبارهم، فربما خفيت عليه أمور من الفساد والخيانة تفضي إلى انحلال المملكة. وربما شجعت غفلة الملك على حبك أسباب الكيد ضده فتقوى المؤامرات ويشتد خطرها. وأفضل طريقة للاستخبار هي التي تعتمد على ضربين من المخبرين؛ مكشوف ومستتر، أي علني وسري. وسيساعده ذلك على أن يكون معروفاً باليقظة فتأمن الرعية إلى حسن حراسته لها كما يتهيب أعوانه فعل الشر خوفاً من الافتضاح. وحث الماوردي على متابعة تقارير المخبرين وقراءتها بإمعان لأنها تقدم، إلى جانب قيمتها الاستخبارية، فوائد وغرائب لاتخلو من متعة وموعظة.. والاستخبارات يجب أن تمد إلى سائر أنحاء المملكة وإن كانت عناية أكبر يجب أن تُصرف إلى البعيد عن العاصمة لأن بعد الدار إذا رافقه قلة الاستخبار يبسط أيدي الظلمة في الرعية والمملكة ويعرض كلتيهما لخطر التآمر والكيد، وربما أفضى ذلك إلى فسادهم في الطاعة، وكثير من العصيان يبدأ بإهمال الملك واسترسال الأعوان في مخالفاتهم. ولايصح أن يقتصر الاستخبار على فئة دون أخرى من الأعوان فتهمل مراقبة الصالحين

---

(٥) حرم مسلمو صدر الاسلام كسب المسؤولين حتى من الوجوه المباحة كالهدايا. واعتبر السبب الذي جعله الماوردي وجهاً للكسب المباح مناطاً للتحريم لأن مايكسبه الموظف بفعل مركزه الرسمي داخل في باب الغلول. وقد أشار الطرطوشي في «سراج الملوك» إلى مشاطرة عمر بن الخطاب لعماله، أي مصادرة نصف أموالهم، وقال تعليلاً لها: كأن عمر رأى ماأصاب العامل من غير رشوة وإن كان حلالاً فلا يستحق ذلك لأن له بالأمرة بالقوة على أن ينال من الحلال مالايناله غيره.. وقد مر الكلام على محاسبة عمر لعماله في الفصل الثالث من هذا الكتاب.

منهم تعويلاً على حسن الظن بهم لأن الأمناء عرضة للتلقب.

ينبغي القول إن تشديد الاستخبارات إلى هذا القدر يتناسب مع حاجة الحكم الاستبدادي والفردي. لأن المستبد يواجه باستمرار خطر التآمر، ربما بسبب انفراده بمزايا السلطة مما يثير عليه الطامعين، الذين يجدون عنده نفس المؤهلات ولايملكون في مقابلها نفس المزايا، وربما أيضاً بسبب الحاجز الذي يضعه الحكم المستبد بينه وبين الشعب بما يجعل من العسير معرفة مايعتمل في داخله من رغبات ونوايا بغير الاستخبارات. وقد علمتنا تجارب السياسة المعاصرة أن جهاز الاستخارات يتسع في الأنظمة المعزولة عن الشعب، لاسيما تلك الأنظمة ذات النهج القمعي الفاشي التي يدفعها الشعور بالعزلة والخوف الدائم من السقوط إلى توسيع الاعتماد على أجهزة القمع والتجسس. على أن الماوردي وهو يدعو إلى تنشيط الاستخبارات لايظهر ميلاً إلى تشديد القمع، وقد بدا وهو يتحدث عن هذا الموضوع مهتماً بتيقظ الملك كشرط للمحافظة على حكمه من العبث. وطبيعي أن اليقظة في حكم فردي تعتمد، حصراً، على جهاز الاستخبارات. وقد أخضع الماوردي ضرورة هذا الجهاز لاعتبارين: الأول مايسميه حقوق الاسترعاء أي مطالب الوضع الداخلي بما في ذلك حماية الرعية. وهو المقصود بحقوق الاسترعاء. الثاني ماتوجبه حقوق السياسة وهذا يشمل التجسس على ماتاخم المملكة من دول، ليس فقط على سبيل التيقظ ضد النوايا السيئة للجيران وإنما أيضاً لأن صلاح هذه الممالك وفسادها يسريان فيما جاورها.

نقرأ بعد هذا فصلاً للبحث في شؤون العملة، يوجب فيه على الملك أن يحافظ على عيارات النقود من الدراهم والدنانير فلا يسمح بغشها. ونهاه عن إلزام الناس بقبول النقود المغشوشة لأنه يحملهم على ترك التعامل بها إلى الذهب والفضة الخالصين. ويعني ذلك

استهلاك أصول الأموال مع ضعف القدرة الشرائية إلا لعدد محدود من الناس هم أرباب الأموال الجمة. وفساد النقد يفضي إلى فساد أمور المملكة. هذا مادل عليه العرف. ولايتم للدولة شيء من الازدهار والطمأنينة بغير استقرار قانون الأخذ والعطاء.

تكلم الماوردي عن الضرائب وهو في صدد الحديث عن النقود فحذر من زيادتها عما أوجبه القانون الشرعي. أو من فرض ضرائب لم ينص عليها. وكانت السلطة الاسلامية قد اتبعت هذا الخط منذ الأمويين فتصرفت في نسب الضرائب المقررة، كما فرضت ضرائب جديدة شملت المزارعين وأهل المدينة. وتعرف ضرائب المدن غير المنصوص عليها في الشريعة باسم المكوس. وقد جوبهت هذه السياسة باستنكار من قبل المعارضة السياسية كما أدانها الفقهاء. ويجد القارئ في هذا الفصل وصفاً للأوضاع الناجمة عن التعسف في فرض الضرائب يبدو أنه مستمد من واقع الحال. وقد لفت الانتباه إلى أن زيادة الضرائب تستلزم العنف لتحصيلها لأن الناس لايدفعونها عن طيب خاطر مما يترتب عليه نفور الرعية من الحكم، مع اشتطاط الموظفين الذين يجدون في مثل هذه الأحوال فرصاً للكسب الحرام. وينتهي هذا كله إلى عكس المطلوب وهو نقص حصيلة المأخوذ من الضرائب، وذلك بسبب المماطلة في الدفع مع مايلحق الزيادة في الضرائب من انفتاح أبواب جديدة للصرف يؤدي إلى زيادة النفقات في مقابل الزيادة الحاصلة في واردات الضريبة.

تشغل خصومات الملك حيزاً مهماً من تسهيل النظر. ومن رأي الماوردي أن على الملك مداهنة الأعداء قبل مكاشفتهم بالخصومة. ودعاه إلى دفع الحرب بالمكيدة مااستطاع سبيلاً إلى ذلك لأنه في المكايد لايخسر ألاّ الأموال وبالحروب يخسر من الأرواح. وقسم الأعداء إلى ثلاثة أصناف أعطى لكل منها نوعاً من التعامل بسبب

حظه من القوة، فأوصاه، بانتهازية مكشوفة، أن يلاطف ويلاين الأقوى وأن يتطاول على من هو أضعف منه وأن يقارب ويسالم من يكافئه في القوة.. فإذا لم تنفع المداهنة نظر في أمر الحرب فدرس مايتوقعه من نتائج الفوز والخسارة ليضع خطته في ضوئها. وهو يبني التوقع على ثلاثة احتمالات تتصل بسيرة الملكين المتخاصمين:

١- أن يكون الملك أعدل.

٢- أن يكون عدوه أعدل.

٣- أن يتكافآ في العدل.

والعدل هو العامل الحاسم في ترجيح كفة أحد الخصمين. ويؤخذ من تعليله لذلك أنه راجع أولاً إلى القيمة الذاتية للعدل بوصفه من أركان القوة الروحية. ثم إلى موقف الرعية من الملك فإذا كان عادلاً وقفت وراءه في حربه وإن كان جائراً خذلته وربما نصرت عليه خصمه. ولذلك يجب على الملك أن يخوض الحرب بلا تردد إن كان واثقاً من عدله ومن حب رعاياه، وإلا وجب عليه التروي ودفع الحرب بالكيد والحذر. أما عند التكافؤ بين الملكين في العدل فقد أدلى بتحليل مبهم يقول فيه إن الزمان إذا كان صالحاً فإن الظفر يكون إلى جانب الملك الذي أعوانه أصلح وإذا كان الزمان فاسداً مالت احتمالات الظفر إلى من كان أعوانه فاسدين، بسبب المناسبة بين الزمن والأعوان في الصلاح والفساد. وفكرة صلاح الزمان وفسادها من الأفكار الغامضة التي ترددت في الفكر الاسلامي دون أن يكشف عن مقاصده. وقد استخدم تعبير الزمان في اصطلاحات فضفاضة تشمل المجتمع والسياسة وأخلاق الناس مقترنة في الغالب بتعلقات غيبية تضفي على الزمان معنى مقارباً للقدر أوأشد غموضاً منه. ومن العسير أن نستخلص أي مغزى من الطريقة التي استعمل بها الماوردي هذا الاصطلاح، وإن كنا لنلمح من بعيد فكرة قلقة عن

التناسب بين الظروف وأسلوب العمل. ويبدو أن هذا مايعنيه القول بأن الملك في الزمان الفاسد يحتاج إلى أعوان فاسدين لكي يكسب النزال مع خصومه.

يختتم كتاب تسهيل النظر بفصل يحث فيه المؤلف على مراعاة المبادئ الدينية وتقريب علماء الدين. وتختلف هذه الدعوة في جوهرها عن الدعوة التي تكررت في الفصول السابقة من الكتاب إلى التقيد بأحكام الشريعة. فالأخيرة تهدف كما بينا مراراً إلى توفير قواعد دستورية تحكم الدولة بموجبها وتمنع الملك من إدارة مملكته وفقاً لمزاجه الشخصي. أما مراعاة الدين فتهدف إلى تأكيد الصفة الدينية للدولة. وهي تتمثل، تطبيقاً، في رعاية رجال الدين والمؤسسات الدينية والسهر على شؤون العبادة.

نصيحة الملوك

هذا الكتاب لايزال مخطوطاً كسابقه وتوجد منه نسخة وحيدة في المكتبة الوطنية بباريس حصلت على صورتها من الشيخ الفاضل محمد ابراهيم الكتاني رئيس الخزانة العامة للكتب والوثائق في الرباط. وهي ضمن مجموع يحتوي على كتاب معيد النعم للسبكي وعلى هامشه سلوك المالك لابن أبي الربيع. وتقع مخطوطة نصيحة الملوك في ٩٨ ورقة مكتوبة بخط جيد يرجع تاريخ نسخه إلى عام ١٠٠٧ هجرية.

هذا الكتاب يشترك مع تسهيل النظر في الموضوع ويجري الماوردي في ذلك على سَنَن المؤلفين القدماء في تخصيص أكثر من كتاب للموضوع الواحد. على أن الكتابين لايتفقان في التفاصيل وإن اتفقا في الموضوع إذ يغلب على نصيحة الملوك نفس وعظي استغرق حوالي أربعة من مجموعة أبوابه العشرة. وتأتي المواعظ هنا كما لوكانت استكمالاً للقضايا الأخلاقية التي طرحت في الباب الأول من

تسهيل النظر إلا أنها تميزت بنكهة دينية مفرطة. وقد استخدم الماوردي أسلوب الوعاظ واستعار الصور البلاغية المتداولة في أوساطهم فجاءت مواعظه مملة وقاتمة. على أننا لانلبث أن نعثر في أبواب الكتاب الأخرى على مادة سياسية لاتخلو من الجد. وقد كرس الباب الثالث لمحاولة جريئة في تفسير انحلال الدول أقامها على فرضية التماثل في أحوال الأمم والممالك وخضوعها لقانون واحد يحكم نشوئها وسقوطها. ولكي يثبت الماوردي فرضيته أسقط التجربة الإسلامية - في حدود فهمه لها - على سائر الحالات فقال إن جميع الدول تبدأ بدعوة دينية تدعو إلى عبادة الله وحده.ثم يقع الاختلاف بين أهل الملة بعد وفاة مؤسسها وتميل بعد ذلك إلى الدنيا وتنزع إلى الشهوات مما يفتح عليها أبواب الصراع والتنافس المؤديين في النهاية إلى اضمحلال الدولة. ويثير الماوردي الانتباه في هذا الصدد إلى عاملين في انحلال الدول يتمتعان بصفة أكثر شمولاً هما: ولاية العهد، التي تدفع إلى السلطة بملوك غير أكفاء لمجرد كونهم من أبناء الملك السابق. ويربط الماوردي بين ظهور ملوك من هذا النمط وبين الفساد والاختلال اللذين يعرضان للدول. أما العامل الثاني فهو خوف الملوك من النقد السياسي، الذي يدفعهم إلى تقريب المنافقين والمتزلفين وإبعاد الحكماء المناصحين لهم. وينجم عن ذلك وقوع الملك فريسة أهوائه وأخطائه التي تتفاقم فتضع الدولة على حافة الانهيار. ونستطيع أن نؤكد أن هذا المبدأ يحتفظ بقيمته إلى الآن بل هو أكثر معاصرة مما كان عليه في أي وقت مضى. وقد لاحظ هارولد لاسكي، المفكر السياسي الانكليزي، في كتاب «أصول السياسة» أن الحكومة تستطيع أن تستفيد دائماً من نقد خصومها أكثر من مدح مؤيديها وتقريظهم، وهي إذ تخنق ذلك النقد تكون النتيجة النهائية على الأقل أنها تمهد السبيل لهدمها. والواقع أن هذا مايحدث في جميع أنظمة

الحكم الفردي، وما يماثله، وهو ميزة ملازمة للاستبداد.

ويحتوي الباب المكرس لسياسة الخاصة على وصايا بشأن العناصر المختلفة من الحاشية. وفي فصل عن أولاد الملك أورد مبادئ تربوية قال إنها تلزم الملوك في شأن أولادهم. وقنّن الأصول اللازمة للتصرف مع الحاشية والأعوان والموظفين ولكيفية اختيارهم للمهام التي تناسب مؤهلات كل منهم وبيّن للملك أنه لن يجد من الناس الكامل في كل الأمور فعليه أن يختار لكل عمل من هو أصلح له وأسد لسده وإن كان فيه تقصير وتخلف من جهات أخرى، وأن لايمتنع عن استعمال ذوي المعايب إذا كانت لهم كفاءة في موضع ما. وأوصاه أن لايستكثر من الموظفين، وقد سبقت هذه النصيحة في تسهيل النظر وعللها هناك بالاقتصاد في النفقات أما هنا فلمحذورين: الأول أن الموظفين إذا كثروا زادت المشاكل المترتبة على أعمالهم من مكاتبات وكتب وتفتيش وشكايات منهم أو عليهم مما يشغل الملك عن أمور كثيرة أهم وأجدر بأن ينشغل بها. والماوردي يضع بذلك يده على إحدى الأزمات التي يثيرها تضخم الجهاز الإداري في الدول المتخلفة حينما ينتقل من كونه وسيلة لتصريف شؤون الدولة إلى مشكلة معقدة تفرض تفرعاتها على أجهزة الدولة من أعلاها إلى أسفلها.. الثاني أن كثرتهم مانعة من ظهور الصلاح في جهاز العمل لأن كثرة العاملين مع القلة في عدد الأمناء والكفاة تعني زيادة في عناصر الفساد والخيانة.

في الباب المكرس لسياسة العامة رفع الماوردي شأن الرعية ودورها في المملكة إلى مرتبة متميزة من بين سائر القوى الفاعلة فيها. فالرعية مصدر قوة الملك. وهي لدى المقارنة بقوة جنوده وأعوانه أقوى. كما لوقورنت أيضاً بقوة أعدائه. فالخطر الناجم عن معاداة الرعية أدهى من الخطر الخارجي. ثم إن الدولة تكتسب تقدمها وهيبتها من صلاح الرعية وانتظام أمورها. وبالعكس كلما

كانت حالة الرعية خسيسة متردية كانت المملكة أخس شأناً وأنزر دخلاً. ولكي يتم التنسيق بين مصالح التقدم في المملكة وبين انتظام الرعية ثمة خطوط عريضة يتعين على الملك العمل بموجبها. وقد اشتملت جملة من هذه على التقيد بأحكام الشريعة وعني في أثناء النص على ذلك بتأكيد سلطة القضاء وتوسيعها لتشمل الملك نفسه إذ دعاه إلى قبول التقاضي مع أي فرد من رعاياه، على أن يكون أمام القضاة في منزلة واحدة مع من يقاضيه. وضرب له أمثلة من سيرة الخلفاء الراشدين. ولم ينس الماوردي مركزه كرجل دولة فدعا الملك إلى معاملة الناس بحسب طبقاتهم، ورغم أنه قيدها باعتبارات عملية فدعا إلى مراعاة ذوي الكفاءة والنجدة فإن المنزلة الرفيعة تبدأ عنده بأولاد الملوك والأشراف وذوي الأنساب ورجال الدين، ثم الفصائل التي تليهم من الدهاقين والملاك والتجار ومن دونهم. «والتناسب مفقود بين التدرج بحسب هذه الطبقات والتدرج بحسب الكفاءة لأن الأخيرة لاتخضع للحدود الطبقية.

من قواعد انتظام أمور الرعية أن يتعرف الملك أحوالها. ويقتضي ذلك تقوية جهاز التجسس - الاستخبارات. ولكن من المعلوم أن هذا الإجراء يخدم الملك دون الرعية، التي تكون في العادة الضحية الأولى للجهاز المذكور. ومن دون أن يلتفت الماوردي إلى تناقضه أوضح في شرحه لكيفية الاستفادة من الاستخبارات أن في الرعية أنماطاً من الناس لايحملون نوايا طيبة للملك وهؤلاء هم الأعداء الداخليون الذين يعرفون مواطن الضعف في المملكة. فإذا أحكم الملك فعالياته التجسسية أمكنه معرفة هذه العناصر ومعرفة الأسباب التي حملتهم على مناوأته. وانتقل من هنا إلى سرد الأسباب المحتملة في مثل هذه العلة. ثم أعطى وصفاً لعلاج كل حالة على حدة. والغالب على هذه الوصفات أنها مكايد لاترخص بالقمع إلا في أحوال معدودة.

والماوردي بوجه عام ضد الميول الإرهابية للسلطة.

يلي بعد هذا، باب تدبير الأموال، وتتكرر فيه مطالبة الملك بعدم تجاوز ماقرره الشرع في الجباية والإنفاق. وقال إن الملك الحازم في كل عصر ومن كل ملة هو من يمشي على قوانين شريعته في هذه السياسة. ثم تحدث عن أخلاقية التصرفات المالية فذكر البخل والجود والتبذير. وقد استخدمت هذه التعابير في البحوث الدهائية وفي المواعظ وفلسفات الأخلاق دون تفريق بين ماإذا كان موضوعها ملكاً أم فرداً عادياً. ويرجع ذلك إلى أن الكتابة تجري هنا ضمن أجواء الحكم الفردي حيث يتخذ الحاكم صفة الرجل الذي يملك بين يديه أموالاً طائلة يتصرف بها تبعاً لمزاجه الشخصي. ويشترك في هذا المنحى كل من الدهائيين المسلمين ومكيافللي، الذي كتب في الأمير عن البخل والجود بنفس الطريقة لأن أمير مكيافللي هو الآخر نموذج فردي. على أن الماوردي يفاجئنا بإعطائه معنى مغايراً لهذه المصطلحات آخذاً بالاعتبار كون الملك رئيساً للدولة. إن هذا مايستفاد من بعض عباراته التي تقول إن أدنى منازل البخل أن يمنع المال سبيل الحق التي شرعها الدين، فالملك عنده يكون بخيلاً إذا أخذ الأموال من غير حقها وأنفقها في غير وجهها. أما التبذير فهو أن ينفق أمواله في المحرمات من قبيل وسائل اللهو الشائعة في قصور الحكام أو أن يكثر من بناء القصور أو يتخذ من الأثاث مالا يحتاج إليه. وبوجه عام فإن كل ماأنفق في معصية الله مما يكسبه إثماً أو ذماً عند العقلاء فهو تبذير وإن قلّ، وكل ماأنفقه بخلاف ذلك فهو جود وإن كثر. ولاعلاقة لهذا التفسير بالمعنى اللغوي أو الاصطلاحي لهذه المفردات.

يرد في الباب التاسع حديث عن العلاقات الخارجية أوجب فيه أن يحل الملك خلافاته مع الملوك الآخرين بالطرق االدبلوماسية - المفاوضة واستعمال المكيدة. وفي حالة التهديد بالحرب حذره من أن

تُستغل المفاوضة لزيادة قوة العدو ودعاه إلى عدم إتاحة الفرصة لمثل ذلك وقال إن الحرب إذا وجبت، أي إذا لم يجد عنها محيصاً، فعليه أن لايتردد في خوضها. واستطرد من هنا فاستقصى أصول الحرب التي إذا تقيد بها الملك ضمنت له الفوز.

في الباب الأخير من نصيحة الملوك عرض لتصرفات الملوك المسلمين المنافية للشرع الإسلامي ووجهات نظر الفقهاء بشأنها. يبدأ العرض بمقدمة طويلة حلل فيها الأشياء حسب استعمالاتها ودرجات الضرورة فيها مع تبيان ما هو حرام أو حلال أو مشتبه منها والجهات التي ينصرف إليها استعمال الشيء الواحد. ثم سجل وجهة نظره في هذه المسألة فندد بإتيان الملوك للمحرمات المتفق عليها كشرب الخمر والزنا ولبس الحرير واستعمال أواني الذهب والفضة. وأجاز الغناء بشرط عدم تطرقه إلى أمور محرمة كالحث على الفجور وأن يقتصر على ماهو نافع ومقبول من الكلام. ولم يعترض على لبس الألبسة الناعمة عدا ماهو داخل في عداد الحرير كما تساهل في مظاهر الأبَّهة فلم ير فيها حرجاً مادامت تؤدي إلى إعزاز مملكة الإسلام. وبإجمال: اعترض الماوردي على المحرمات القطعية وأجاز مادونها. ويدخل في قائمة التصرفات التي تسامح فيها مجمل ماكان شائعاً في زمنه في أوساط ذوي السلطة. وبحكم مركزه في الدولة، كان عليه أن يعطي المبرر الشرعي لتصرفات أولياء نعمته وهو ماهدف إليه من تخصيص هذا الباب، وإن كان ذلك لم يحل دون تسجيل تحفظاته بوصفه فقيهاً.

قوانين الوزارة

الكتاب الثالث للماوردي في الدهاء هو قوانين الوزارة. وقد طبعته مكتبة الخانجي في القاهرة سنة ١٣٢٩ بعنوان أدب الوزير. والكتاب صغير الحجم يقع في ٥٨ صفحة تناولت القواعد والآداب

المناسبة للوزير الناجح. والوزير عند الماوردي جامع لصفتي السائس والمسوس، فهو سائس للناس مسوس للملك مما يوجب عليه أن يعرف كيف يجمع بين الصفتين ويعطيهما حقهما. وقد تحدث عن النوعين المعروفين للوزارة في العصر العباسي وهما وزارة التفويض ووزارة التنفيذ، فاستقصى الحدود القانونية لكل منهما ثم ذكر مايستدعيانه من أصول الدهاء؛ فوزارة التفويض تجمع السيف والقلم فهي تشترط وزيراً يتمتع بالسطوة والمعرفة أما وزارة التنفيذ فتحتاج إلى الرأي والحزم، لأن وزير التفويض يقوم مقام الملك والخليفة أما الأخير فيعمل بمقتضى أوامرهما. وتترتب على وزير التفويض مهام ثقيلة لأنه مسؤول عن زيادة عمران الدولة وتكثير ثرواتها، كما أن عليه المساهمة في توسيع الدولة. وتدعو هذه الغاية إلى الحزم وربما اقتضت الحرب ولكن الأَولى أن يلجأ الوزير إلى الكيد والاحتيال بدلاً من المغامرة في الحرب. ويعبر الماوردي بذلك عن النزعة التوسعية للدول الكبيرة.

يتولى وزير التفويض أيضاً مهمة الدفاع عن أمن المملكة وحمايتها من كيد الأعداء المنافسين في الداخل والخارج. والأعداء المنافسون ثلاثة أصناف: أكفاء عاقلون يجب مقاربتهم ومسالمتهم لكسب ودهم. وعظماء متقدمون يجب الحذر منهم مع ملاينتهم. وطامعون في السلطة وهؤلاء يردعون بالقوة. ولم أفهم معيار التفريق بينْ هذه الأصناف كما لم يكشف الماوردي بالتفصيل عن هوية كل صنف لكي نعرف من هي الفئات المعنية بهذا التصنيف.

والوزير مهما تكن صفته يحتاج إلى موظفين يكلَّفون بواجبات الدولة الرسمية. ولاختيارهم يؤخذ بنظر الاعتبار أن هناك أربعة أصناف من الناس:

خيِّر عاقل. خير جاهل. شرير عاقل. شرير جاهل.

الأول يصلح لكل الأمور فيستعان به دون تحديد.. الثاني يصلح لأمور لاتتطلب علماً. أما الثالث فيمكن الاستعانة به مع الحذر من

مكره. والأخير لايجوز الاعتماد عليه البتة. ثم حدد شروط تعيين الموظفين، وهي تختلف تبعاً لنوع العمل، وذكر اختصاصاتهم وصلاحياتهم كما تحدث عن عزل الموظفين فقيده ببعض الشروط ونهى عن العزل الكيفي، الذي قد يقدم عليه الوزير دون سبب معقول.

لاحظنا سابقاً أن كتب الماوردي هي أفضل غرارات النظر الدهائي عند المسلمين. ويبدو هذا المؤلف مع افتراض الثقة غير القابلة للشك في أنه كتب بالفعل كل هذه المؤلفات، كاتباً سياسياً لامعاً لاتقل براعته في هذا الحقل عنها في الفقه الذي يعتبر فيه من الأعلام المبرزين. على أن التأليف السياسي لم يتوقف عند هذا الكاتب الكبير فقد وصلت إلينا مؤلفات كثيرة من الأزمنة التالية يحتوي بعضها على مادة سياسية ثمينة. وقد اخترنا منها لهذا الغرض كتابين يتميز الأول في أن كاتبه من الملوك، أما الثاني فبمادته الشاملة التي تناهز، إن لم تفق، محتوى كتب الماوردي. وسنبدأ بالكتاب الأول لنرى كيف يتحدث ملك مثقف بنفسه عن قضايا السياسة. والكتاب من تأليف السلطان موسى بن يوسف أبو حَمُّو الذي حكم في الجزائر من سنة ٧٥٣ إلى ٧٨٨ أو ٧٩٢ على اختلاف الروايات. عنوانه «واسطة السلوك في سياسة الملوك«» وقد طبع عدة طبعات في كل من الجزائر وتونس واستنبول.. ذكر المؤلف في المقدمة أن الغرض من الكتاب إيضاح قواعد السياسة الحكيمة لولده حتى تكون مرشداً له عندما يستقل بالمُلك. والكتاب على أربعة أبواب:

الباب الأول في قواعد المُلك والوصايا والآداب والحِكَم المرشدة إلى الصواب.

الباب الثاني في قواعد المُلك وأركانه ومايحتاج المَلك إليه في قوام سلطانه.

الباب الثالث في الأوصاف التي هي نظام المُلك وكماله وبهجته وجماله.

الباب الرابع في الفراسة.

وقد استخدم المؤلف تجاربه الشخصية كنماذج للسياسة الحكيمة التي يتعين على ولده اتباعها. وأهم مافي الكتاب هو الباب الثاني الذي بحث فيه قواعد الحكم ومايحتاج إليه الملك من الخصال لتستقيم أموره. وقد صنف الملوك لهذا الغرض أربعة أصناف يبدو أنه استمدها من تاريخ الفرس والعرب وهي:

١- من له عقل يصلح به دنياه وآخرته ومثاله عمر بن عبد العزيز.

٢- من له عقل يصلح به دنياه دون آخرته ومثاله ملوك الفرس وبعض الملوك الحازمين من بني أمية والعباس.

٣- من له عقل يصلح به آخرته دون دنياه. ولم يضرب له مثلاً.

٤- من له عقل لايصلح به دنياه ولاآخرته ومثاله الوليد بن يزيد الأموي والأمين العباسي.

وأفضل الأصناف عنده هو الأول لأنه يمزج بين السياسة والتقوى ويراعي مقتضيات كل منهما، فيقوم بأمور الدولة على الوجه المطلوب دون أن يشتط في سلوكه الشخصي عن القواعد المأمور بها في الشرع. وهذا النوع من الحكم يرجى له الدوام والانتظام. على أن القسم الثاني هو الآخر يكون ثابت الأركان طويل العمر رغم أن أصحابه ليس لهم دين ماداموا سائرين في السياسة على طريقة تستجيب لدواعي العدل والعمران. ويلاحظ السلطان أبو حمُّو أن الحكم يدوم مع حسن السياسة والكفر ولايصح العكس، أي أنه لايدوم مع سوء السياسة والدين - راجع حول هذه القاعدة الفقرة المعنونة «الصلة بين الدين والدولة» من الفصل السابق - ولهذا السبب فالصنف الثالث، أي الذي يصلح آخرته دون دنياه يؤول إلى خراب، وهذا هو الحكم الديني البحت. أما القسم الأخير فهو كالثالث لادوام له. وقال عن هذا النوع من الملوك بأنه يجور على الرعية ويحدث

الحوادث عليهم، يعني أنه يفرض عليهم التزامات غير شرعية من قبيل أن يرهقهم بالضرائب أو يرفع الأسعار أو يكلفهم أعمالاً لاطاقة لهم بها. ومثل هذا الملك يحسن لمن أساء ويسيء لمن أحسن ويكل الأمور إلى غير أهل الكفاءة وهو في غالب أحواله منهمك في الملذات.

إن هذا التصنيف للملوك يتمتع بأهمية نسبية بمقدار تأكيده على أولوية العمران والعدل - بصرف النظرعن المفهوم الفضفاض لهذا الأخير - مع تصريحه بالتعارض بين الحكم الديني البحت وبين متطلبات السياسة المدنية إلى حد اعتباره الأول من عوامل خراب الدول. ويبدو لي أنه لم يعثر على غرار لهذا الصنف من الملوك في التواريخ المعروفة لديه فنص عليه كافتراض منطقي ممكن الوقوع. على أننا لنجد في هذا العصر أمثلة تطابق الوصف الذي ذهب إليه هذا السلطان المثقف. فقد عاصرنا أنظمة حكم اعتمدت على الدين البحت ورفضت الاتصال بالدنيا فبقيت لذلك منعزلة عن مجرى الحياة ولم تأخذ بأي سبب من أسباب التطور. من هذا القبيل حكم أسرة آل حميد الدين في اليمن، وحكومة الدالاي لاما في التبت فعند هذه الحكومات يقترن المحتوى الديني الخالص للدولة بالتخلف الشامل في كافة وجوه الحياة تبعاً لما أكده السلطان المذكور.

يعكس أبو حمُّو بهذه الملاحظات الثاقبة، بقايا الوعي السياسي للإسلام، الذي كان لايزال يحتفظ في زمانه ببعض الفاعلية. وفيما عدا ذلك لايجد القارئ أفكاراً تتجاوز إطاره الشخصي كملك مما يفقد الكتاب كثيراً من المزايا التي تمتعت بها مؤلفات الماوردي مثلاً.

الكتاب الثاني عنوانه **آثار الأُوَل في ترتيب الدول** لكاتب غير مشهور هو الحسن بن عبد الله العباسي ألفه للظاهر بيبرس (٦٧٦ هـ). وللكتاب طبعة قديمة في القاهرة غير مؤرخة. وقد جعله مؤلفه

على أربعة أقسام وزع كل قسم إلى أبواب. ولإعطاء فكرة عن اتساع موضوعاته أضع بين يدي القارئ فهرس الكتاب كما وضعه المؤلف:

القسم الأول: في الضوابط والأصول وقواعد المملكة. وأبوابه:

١- في فضل المُلك والحاجة الداعية إليه.

٢- في أركان المُلك ودعائمه وقوانينه.

٣- في مجمع الملك وهيئاته وخصاله وأبهته.

٤- فيما يجب للملوك على الرعية وللرعية على الملوك

٥- في حسن سيرته مع الملوك المجاورين والقبائل والأوداء والمعاندين.

٦- في سيرة الملك مع أمراء دولته وأركان مملكته.

٧- في سيرة الملك مع أهل الشريعة والعلماء والفقهاء والفضلاء.

٨- في حسن سيرة الملك مع العُبَّاد والنساك وقبول نصائحهم.

٩- في سيرته مع ذوي الشرف والبيوتات وإعانتهم.

القسم الثاني: في أصول الملك في ذاته مع خواصه وخدمه. وأبوابه:

١- في آداب الدخول عليه ومخاطبته ومجالسته .

٢- في أحوال الوزراء واختيارهم ومايجب لهم وماعليهم.

٣- في كتاب الرسائل والدواوين ومالهم من الرسوم والقوانين.

٤- في ولاة المظام.

٥- في أصحاب البريد والأخبار والعيون.

٦- في الحُجَّاب والنقباء والحرس والأعوان،

٧- في ذكر رسل الملوك وصفاتها وهداياها وأتحافها.

٨- في صحبة السلطان وشرائطها ومايُحمد ويذم من ذلك.

القسم الثالث: في الأمور المختصة بالملك وخواصه وحاشيته. وأبوابه:

١- في هيئة الملك ولباسه وركوبه وجلوسه وانفراده بخصائص يتميز بها.

٢- في آداب الأولاد والأقارب وحسن السيرة معهم.

٣- في آداب خواص الملك معه في جميع أحواله.

٤- في أمر الحرم وسياستهن.
٥- في سيرة الملك مع مماليكه والخدم وتفضيلهم.
٦- في طعام الملك والأدب فيه.
٧- في سماع تلاوة القرآن والمنادمة والمسامرة.
٨- في مجلس السماع - الغناء- وراحة النفس واختيار ذلك.
٩- في الرياضة واللعب بالكرة والمطاردة.
١٠- في الصيد وصفات الجوارح والكواسر وأمراضها وعلاجاتها.
القسم الرابع في الحروب. وأبوابه:
١- في وصف أجناس الناس واختلاف أصنافهم وأطوارهم.
٢- في الشجاعة وحدّها وفضلها وصفاتها.
٣- في الفروسية ورياضة الخيل والركوب.
٤- في الأسلحة واستعمالها في الحرب وصفات الرمي وفضله، والطعن والضرب للغزاة والحث على الجهاد.
٥- في تولية الأعمال والمدن والأمصار.
٦- في حفظ الثغور والقلاع ومايجب من أمرها.
٧- في الحروب والمصافات وتعبية العساكر.
٨- في الكر والهزيمة وماينبغي أن يفعله الهازم والمهزوم.
٩- في الحصار وفتح القلاع وماينبغي أن يفعله الحاصر والمحصور.
١٠- في حروب البحر وصفاتها.

هذه الأبواب تكشف كما قلت عن اتساع موضوعات الكتاب. في حين تدل معالجات المؤلف لموضوعاته على خبرة سياسية جيدة مع ثقافة تستوعب عدداً من وجوه المعرفة الشائعة في عصره. وقد أعطى المؤلف تفاصيل دقيقة عن تنظيم المدن خططياً واجتماعياً وحرَفياً. كما تحدث عن حقوق الرعية فدعا الملك إلى استعمال الرفق معهم وقال إن الرفق لا العنف أصل السياسة ومدعاة للحصول على رضا الناس. كما دعا إلى ضمان معيشة الفقراء والعاجزين وعدم إهمال شؤون الناس

إلى الحد المفضي إلى هلاكهم بسبب العوز. ودعا إلى كف الجند عن الرعية وذلك بأن تتخذ منازلهم في معزل عن منازل الرعية وأن يكون لهم جامع مفرد وحمامات مفردة. وأوجب ألا يشتغل العسكريون في الحِرَف لأنهم إذا عملوا في الزراعة أو التجارة أو غيرهما ضعفت أحوال الرعية من عدم التسبب الناجم عن مزاحمة العسكريين لهم بما يتمتعون به من نفوذ وسطوة، كما تضعف بيوت الأموال من عدم تحصيل الضرائب للسبب نفسه. إن هذه الوصية ترتبط بالطابع العسكري لدولة الظاهر بيبرس التي عاش المؤلف في كنفها مما اقتضى أن يضع حدوداً تمنع من طغيان العسكريين على الجمهور كما يحدث عادة في الدول ذات الأنظمة العسكرية حتى اليوم.

وتناول العباسي قضايا الأمن العام فبحث في أصناف المجرمين مستقصياً الدوافع المختلفة للسلوك الإجرامي. وحول الطريقة الناجعة في حسم مادة الإجرام أوصى بإزاحة الدوافع قبل الإقدام على العقوبة فالانسان ليس مجرماً بالطبع كما يُفهم من كلامه. وفي حالة كون السلوك الإجرامي متفشياً في جماعة فإن العلاج يجب أن يعتمد على السياسة لا العقوبة. من هذا القبيل إن أهل الجبال والقبائل يكون في طبعهم الظلم والقتل، كما يقول، فللتخلص من شرهم يجب أن يُشغلوا بالجهاد والأسفار. وهذا الحل يشمل كل أولئك المصابين بداء الإجرام الناشئ حسبَ تقديره من إفراط القوة الغضبية فيهم[٦]. واعتبر إشغالهم بالحرب وتكليفهم بالمهام الثقيلة سبيلاً إلى

---

(٦) القوة الغضبية هي واحدة من أربع قوى حصر الإغريق فيها قوى الإنسان الغريزية، والغضبية من القوى الباعثة يقول الجرجاني في تعريفها إنها تحمل القوة الفاعلية على تحريك الأعضاء عند ارتسام صورة أمر مهروب عنه في الخيال طلباً لدفعه ضاراً كان في نفسه أونافعاً. بمعنى أنها قوة المقاومة ضد الأشياء الخارجية.

الصحراوية فأوصى باتباع الرفق معهم وذلك لصعوبة حياتهم. وأكد العباسي على محاربة الطائفية في المدن لأنها تؤدي إلى فتن عظيمة وخطوب جسيمة وأثار الانتباه إلى دورها التخريبي في الكثير من بلدان الشرق.

تصريف هذه القوة فيما هو أصلح. وفي مقابل التوصية بالرفق والسياسة مع عامة الناس، دعا إلى استعمال الشدة مع حاشية الملك إذا ارتكبوا أفعالاً مخلة.. وإلى عدم قبول الشفاعات فيهم لأن جرائم هؤلاء أشد ضرراً على الناس من جرائم غيرهم بحكم مركزهم في السلطة. ثم تطرق إلى أهل القرى وأوجب المؤلف على الملك محاربة البدع المخالفة لما عليه الجمهور، يقصد ماهو مخالف للعقيدة السنية التي كانت قد صارت عقيدة جمهور المسلمين آنذاك. وقد سبق للماوردي أن دعا بمثل هذه الدعوة في نصيحة الملوك. لكنه نهى عن استعمال العنف لهذا الغرض بعد أن لاحظ أن البدع قد انتشرت وترسخت في المجتمع الإسلامي فلم يصبح من المعقول مقاومتها بالقوة. ورأى أن الأسلوب السليم لذلك هو العمل الفكري الذي يجب أن تقوم به الدولة وتساعد عليه لحماية الجمهور من خطر الهرطقة. أما العباسي فلم يقترح وسيلة معينة فاكتفى بالنص على اعتبار هذه المهمة من واجبات الدولة. ولما كانت الفلسفة هي إحدى أخطر أشكال البدع فإن على الملك ألا يتهاون معها. لكن العباسي أكد في نفس الوقت على الأهمية الكبيرة للعلوم فاعتبر من شروط الملك الهُمام أن يكون مثقفاً مطلعاً على علوم عصره في حدود المستطاع وأن يرعيالعلم وأهله. وأثار الانتباه إلى أن بقاء الدول وطول عمرها رهن بتعظيمها للعلوم وتمكين من يشتغل بها ورعاية جانبه. ثم أشار إلى دولتي الفرس واليونان فقال إن عظمتهما واستطالة مدتهما مدينان لاهتمامهما بالعلم.

إن هذا التمييز بين الفلسفة والعلوم يرجع في الحقيقة إلى زمن المتوكل، الذي اضطهد الفلسفة وعلم الكلام بينما شجع العلوم وكان من رعاتها المبرزين. وقد تبناه الغزالي في تهافت الفلاسفة كما تقبلته الأوساط الفقهية المعتدلة. ومعرفة السبب في هذا الاتجاه ليست عسيرة، فالفلسفة

خطر على العقائد الدينية أما العلوم فأداة للعمران والتقدم الحضاري ولاتحمل خطراً مباشراً على العقائد مادامت مجردة عن تعلقاتها الفلسفية. ولاسبيل إلى التخلص من ضغط الحاجة إلى مثل هذه الأداة في مجتمع يزاول نمواً حضارياً، على الرغم من حضور الدين كعامل سلبي.

في حديثه عن الحروب قال العباسي إنها عوارض كالأمراض يجب دفعها بالسياسة مالم تلجئ الضرورة إلى خوضها. على أن لبعض الحروب أسباباً معقولة تترتب عليها نتائج مهمة وهذه الأسباب هي:

- تأسيس دولة.
- تثبيت أركان دولة قائمة.
- الدفاع ضد العدوان الخارجي.
- حرب دينية بين أهل ملتين.
- التوسع.

تدخل هذه الأمور في حكم الضرورات. وهناك حروب لاتترتب عليها نتائج على هذا المستوى من الخطورة وهي:

- حروب الفتنة والسلب.
- حروب القبائل - الغزو.

وهذه داخلة في حكم العبث والفوضى...

إن البحث في مشروعية وعدم مشروعية الحرب هي اليوم من موضوعات القانون الدولي. وقد روعيت في التمييز بين هذه الحالات معايير جديدة مستمدة من تطور المجتمع البشري في العصر الحديث. ومن حق العباسي أن يذهب بفضيلة السبق إلى وضع هذه المسألة على بساط البحث وإن تكن أسبابه المعقولة ليست كلها معقولة في نظر الباحث المعاصر.

في الأبواب المكرسة لخصوصيات الملك قال المؤلف ان الهيئة المثالية للملك تقتضي صفات الهيبة والفطنة والذكاء وفخامة الصوت، وأن يكون

لباسه من أفخر اللباس. أما الزي فيخضع للعادة السائدة في الزمان والمكان. ويذهب العباسي مذهباً غريباً في تمييز الملك عن سائر الناس فيحرم تقليده في ملابسه ويوجب انفراده بزي وهيئة خاصتين به. وهناك وصايا حول طعام الملك وشرابه ومتعه الشخصية وحول الرياضة وأشكالها مع تفصيل للألعاب الرياضية المناسبة لأعضاء الجسم. ووصايا حول الأولاد حث فيها الملك على عدم تكثيرهم حتى يستطيع تربيتهم على نحو أفضل كما أعرب عن عدم تحبيذه للتكثير من النساء.

في عرض لأصول السفارة أوجب العباسي أن يتصف السفير بحسن الوجه والاسم وأن يكو ن تقياً ورعاً لايؤثر فيه الإغراء فيخون واجبه أو يتسامح فيه. وأن يكون له من العقل والرزانة مايستطيع به أداء الواجب المكلف به في سفارته على الوجه المطلوب. والسفير قد يكون واحداً - لاننس أن السفارات لم تكن ثابتة وإنما كانت على شكل وفود تقوم بمهمة وتعود إلى وطنها - وربما اقتضت الحاجة تأليف الوفد من ثلاثة: عسكري وقانوني وإداري. وهناك شرح مفصل لكيفية إرسال الوفد وتأمين طرقه وتوفير متطلباته الشخصية وشرح آخر لكيفية استقباله لدى العودة. كما تناولت هذه الفقرات أصول التعامل مع الوفد الأجنبي.

خلاصة

هذه المجموعة من الكتب ليست كل ماكتبه المسلمون في السياسة. ولكني اخترتها لسببين: الأول أن مؤلفيها بذلوا جهداً فكرياً فاعتمدوا على استنتاجاتهم الشخصية في تقرير قواعد الدهاء. وهي بذلك تتميز من مؤلفات اقتصرت على سرد العبر والأمثال كنصيحة الملوك المنسوب للغزالي وعين الأدب والسياسة لابن هذيل. الثاني

وضوح النزعة الدنيوية لدى مؤلفيها مما يميزها عن مؤلفات أخرى كتبت بروح دينية متطرفة، أشاعت فيها جواً فكرياً قاتماً. ومن أمثلتها كتاب سراج الملوك للطرطوشي.

إن الميزتين المذكورتين هما من النقاط المشتركة لهذه الكتب. وهناك أمور أخرى، من بينها الاتفاق على تأكيد العنصر الأخلاقي في سلوك الملوك وعدم السماح إلا بقدر ضئيل من المرونة السياسية على حساب الأخلاق. وليس من النادر مع ذلك أن نجدها تسقط في الانتهازية فتخرج عن هذا الخط العام. وقد مرت بنا بعض الأمثلة الدالة على ذلك. على أنها لاتصل في تجاهلها للأخلاق مبلغ مكيافللي الذي رسم الخط الفاصل بين الأخلاق والسياسة معلناً القطيعة النهائية بينهما. وكثيراً ماأدى التمسك بالمبادئ الأخلاقية إلى شيوع نبرة وعظية ومفتعلة أفقدت هذه الفصول شيئاً من طرافتها. ويمكن أن يوضع على نفس الملاك إسراف الكتاب، وخاصة الماوردي، في الاستشهاد بالشعر والحكايات والأمثال، وكان من الأجدى لو اكتفوا بالوقائع ذات الدلالات الملائمة لمقتضى البحث كما فعل السلطان أبو حمّو الذي تحدث عن تجاربه الشخصية، أو مكيافللي باعتماده في تعزيز وصاياه على وقائع تاريخية معروفة.

واتجه بعض المؤلفين إلى توسيع مفهوم السياسة الصائبة ليشمل وصايا عن السياسة الاقتصادية والعمرانية إلى جانب الدهاء في إطاره الضيق. إن الملك الناجح طبقاً لهذا الاتجاه ليس هو الداهية فحسب بل هو من يعطي لكل جانب من النشاط البشري حقه. وقد دفع ذلك إلى الحديث عن قواعد الدول ومايجب لتأسيسها وديمومتها مع محاولات غير ناضجة للتساؤل عن أصل الدولة.

هناك أيضاً اتفاق على ضرورة التقيد بأحكام الشريعة في محاولة، لتقنين تصرفات الحكام بإرجاعها إلى أصول دستورية.

كما سجل الكثير من الكتاب نقدهم لأخطاء الحكام وأدانوا ميل السلطة إلى الجلوزة مؤكدين على تخفيف العنف بحيث لايتجاوز الحد الذي تقتضيه ضرورات بقائها وانتظام أمرها. وقد توافرت في هذه المؤلفات شروح مسهبة للالتزامات المتبادلة بين الحاكم والشعب أشير في بعضها إلى الأثر الحاسم للشعب في قيام الدول وبقائها وزوالها. ويلتقي حول هذه النقطة كل من الكتاب المسلمين ومكيافللي. وقد جاء في كتاب الأمير مايلي: «من الضروري لكل أمير أن يكسب صداقة شعبه وإلا فإنه لايجد له أي ملجأ في أوقات الشدة» وهو ماقاله الماوردي نفسه بتوسع في تسهيل النظر ونصيحة الملوك. ولابد أن يثير التساؤل هذا الاتجاه من كتاب لم يأتوا من صفوف المعارضة وكان أغلبهم رجال دولة أو أعضاء في الحاشية. وفي وسعنا مع ذلك أن نلفت انتباه القارئ إلى مفارقة التوجه السياسي لمثقفين متبصرين يشغلون مثل هذا الموقع من السياسة الرسمية. ففي حين يتحرك الحكام تحت تأثير الشعور بالقوة فإن الحاشية المثقفة تستطيع أن تعطي لمنطق العلاقات السببية مايعطيه الحكام لمنطق السلطة. وعندما أقول: حاشية مثقفة أعني شيئين:

وعي فكري.

درجة معينة من السلطة.

ومع اجتماع هاتين الصفتين في شخص واحد فإنه يظل قادراً على التفكير بطريقة سياسية معتدلة. على أن هذه القدرة معلقة من الجهة الأخرى بالدرجة المعطاة من السلطة. ويرجع ذلك إلى أن الصفتين المذكورتين تعانيان في واقع الحال تناسباً عكسياً تتراجع فيه الأولى بمقدار ماتشتد الثانية، أي بقدر ماتتسع صلاحيات المثقف المسؤول. وفي تقديري أن المثقف يحتفظ بقدرته على مجابهة التأثيرات التي تفرضها السلطة على موقفه السياسي مادام يشغل

مركزاً ثانوياً، أي مالم يتسلم صلاحيات مطلقة فيتحول هو نفسه إلى طاغية. وبمقدوري القول إن أفكاراً سياسية ناضجة ومعتدلة كالتي صدرت عن الكتّاب المسلمين تدخل ضمن هذا الواقع، الذي هو جدير أيضاً بأن يفسر لنا حرصهم على أن يتمتع أولياء نعمتهم برؤية مماثلة تضيء لهم الطريق نحو سياسات أكثر عقلانية، وبالتالي أكثر نجاحاً وإنتاجاً.

❖ ❖ ❖

عهد الأشتر

أفردت الحديث عن هذا العهد بعد استكمال البحث في الكتابات الدهائية، بالنظر إلى الخصائص التي ينفرد بها. وعهد الأشتر كتاب قيل إن علي بن أبي طالب أملاه على مالك بن الحارث الأشتر حين ولّاه مصر. وقد وردنا في روايتين: رواية الشريف الرضي في نهج البلاغة ورواية ابن شُعبة في تحف العقول. وهما متقاربتان في الزمن لأن ابن شعبة توفي في حدود ٣٨١ وتوفي الرضي في ٤٠٦. أما محتواهما فمتماثل ماعدا فروقاً في بعض العبارات ونقصاً وزيادة في فقرات معينة منهما. وهناك شك حول نسبة العهد إلى علي بن أبي طالب يرد ضمن الشك في نهج البلاغة، وتحقيق ذلك يحتاج إلى وقفة طويلة قد تخرج بنا عن غرضنا. وبقدر مايتعلق بالعهد سأكتفي بأن أضع خطوطاً عريضة لاحتمالين متعارضين بهذا الشأن:

الأول: ١- ورد في بعض الاعتراضات على صحة العهد أن أفكاره الرئيسية تجد مايماثلها في بعض وصايا الزعماء الرسميين في الأزمنة التالية. مما يرجح أن يكون العهد صدى لهذه الأفكار أراد صانعوه أن ينسب إلى علي بن أبي طالب لغرض من الأغراض.

٢- إن العهد كتب في فترة مضطربة من خلافة علي وأريد به أن يكون دستوراً للحكم في إقليم غير مضمون الولاء يتنازعه نفوذ الفريقين المتخاصمين علي ومعاوية. فهل فات الرجل أن إملاء مثل هذا الدستور في مثل هذه الظروف هو ضرب من العبث؟ لقد كانت المهمة المركزية التي أنيطت بمالك الأشتر هي الاحتفاظ بمصر التي تتعرض لضغط شديد من معاوية بهدف الاستيلاء عليها. ومن الصعب في هذه الأحوال أن ينصرف التفكير إلى وضع نظام للحكم بمثل تلك الدقة التي تضمنها العهد.

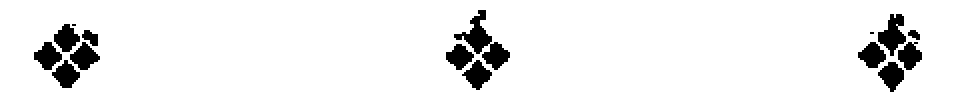
٣- في العهد مواد تتعلق بمؤسسات لم تكن حتى ذلك الحين قد استكملت شخصيتها النهائية من بينها المواد المتعلقة بتنظيم القضاء والديوان وشؤون الكتاب. مما يثير شكاً مبرراً في صحة هذه الفقرات على الأقل.

الثاني:١-إن الملاحظة الواردة في البند الأول ينقضها اختلاف كبير بين أفكار العهد وأفكار الزعماءالرسميين المشار إليهم،. ففي جميع الوصايا التي وردتنا عن هذا الفريق تطغى نزعة بيروقراطية متطرفة تضع حاجزاً سميكاً ليس بين الحاكم والرعايا بل أيضاً بين الحاكم والحاشية. بينما يتضمن العهد إدانات مباشرة لهذه النزعة على النحو الذي ستكشف عنه الفقرات التالية من البحث. كما يجد الباحث فرقاً كبيراً في الاتجاه السياسي والاجتماعي فالعهد يصدر في مجمل مواده عن منطلقات المعارضة السياسية نفسها في العصرين الأموي والعباسي أما عهود الزعماء فتصدر عن وجهة النظر المعروفة لرجال الحكم المسلمين.

٢- هناك اختلاف ملحوظ أيضاً بين محتوى العهد الاجتماعي والسياسي وبين ماآلت إليه في زمن ابن شعبة والرضي اتجاهات الفرقة التي ينتميان إليها وهي الشيعة الإمامية. وذلك بعد أن

اندمجت هذه الفرقة في خط السلطة البويهية متخلية عن شعاراتها التي كانت قد رفعتها في العصر الأموي وأوائل العباسي. كما أننا لانجد للرضي بالذات موقفاً اجتماعياً أو سياسياً مماثلاً لما نجده في العهد مما يجعلنا نستبعد أن يكون العهد من صنع الرضي كما يقال أحياناً.

مهما يكن من شيء فإن عدم القطع برأي نهائي حول نسبة العهد إلى علي لايمنعنا من تناوله كوثيقة تاريخية تجسد موقفاً سياسياً متميزاً عن الموقف الرسمي وهو في الحقيقة أقرب إلى أن يعبر عن أفكار وتطلعات معارضي صدر الاسلام على اختلاف تنظيماتهم وانتماءاتهم..



يبدأ عهد الأشتر بالمقدمة المعتادة للوصايا الاسلامية وهي الأمر بتقوى الله واتباع تعاليمه مع مايلحق بها من العصمة عن شهوات النفس. ثم يخاطب عامله مبيناً له أن البلاد التي سيتوجه إليها قد جربت قبله أشكالاً من الولاة وأن موقف الناس منه هو موقفه نفسه من أولئك الولاة في السابق وأنهم يتكلمون عنه بنفس الطريقة التي كان هو يتكلم بها عن السابقين وأوضح له أن سيرة الحاكم تعرف من كلام الناس عنه. يقول: «وإنما يستدل على الصالحين بما يُجري الله لهم على ألسن عباده» أو كما يرد في مكان آخر من نهج البلاغة: السنة الخلق أقلام الحق. ولابد أن يكون المقصود بكلام الناس مايعبر عن ردود الفعل تجاه سياسة السلطة ويشكل بالتالي صورة الانطباع السائد حول الوضع السياسي، أي مايعتبر في الوقت الحاضر ضمن مفهوم الرأي العام. وقد تضمنت كلمة تنسب إلى عمر بن الخطاب هذا المفهوم بطريقة مقاربة حيث يقول في وصية لأحد عماله «اعتبر

منزلتك عند الله بمنزلتك عند الناس»[٧].

يأتي هذا التعليم كمقدمة عامة تسبق تفصيل السياسة الواجبة الاتباع مع الرعية. وهنا يقول كاتب العهد:

«أشعر قلبك الرحمة للرعية والمحبة لهم واللطف بهم.
ولاتكونن عليهم سُبعاً ضارياً تغتنم أكلهم.
فإنهم صنفان إما أخ لك في الدين أو نظير لك في الخلق.
يفرط منهم الزلل وتعرض لهم العلل ويؤتى على أيديهم في العمد والخطأ.
ولا تقولن إني مؤمر آمر فأُطاع فإن ذلك أدغال في القلب ومنهكة للدين وتقرّب من الغيَر».

إن الطبيعة القمعية للدولة كمؤسسة تقوم على العنف تتجسد هنا في صيغة بشعة تظهرها في شخص الحاكم على صورة حيوان ضار يكون الـ فَرس محتوى سلوكه اليومي. وبدافع من مقته لهذه الصورة يطلب كاتب العهد من عامله أن يجعل الحب منطلقاً للتعامل مع رعيته. لماذا؟ لأنهم لايخرجون عن إحدى صفتين يشتركون بهما مع الوالي فهم بين أخ له في الدين أو مشارك له في الانسانية. وتبعاً لذلك، فإن صاحب السلطة لايملك ميزة تجعله فوق رعاياه وتسمح له بمعاملتهم كضحايا له. وعندما نضيف إلى هذا تأكيده على عدم العصمة حيث يشترك الناس كلهم في الاستعداد لاقتراف الذنوب عن خطأ أو حتى عن عمد فإن الأساس الذي تنهض عليه سياسة التنكيل بالناس يصبح لاغياً.

على أن هذه النتيجة تصطدم بقسوة العقوبات المنصوص عليها

---

(٧) الطبري – جـ٣، ص٦. وقد استشهد بها الجاحظ في كتاب «البُرصان والعرجان» ص ٢٠٧. والعامل هو سعد بن أبي وقاص.
يلاحظ أن وصية عمر تقلب القاعدة الدينية القائلة بأن على المؤمن أن ينال رضا الله أولاً فهنا يتعين على الوالي أن يسعى للحصول على رضا الناس كمقدمة للحصول على رضا الله الذي يأتي في المرتبة الثانية ويخضع لمقتضى العلاقة بين الحاكم ورعاياه.

في الشريعة، مما لايدع مجالاً للاعتقاد بأن المشرع الإسلامي قد نظر إلى الناس بالعين التي نظر إليهم بها كاتب العهد. ومن المؤكد في الوقت ذاته أن كاتب العهد لايريد من عامله تعطيل هذه العقوبات فكيف إذن سيكون تصورنا للحدود التي يجب أن تتوقف عندها وصيته؟ إن الإجابة على ذلك من الصعوبة بمكان، وإننا لمضطرون إلى الاعتراف بأن العهد يتناقض في هذا الوضع مع المبادئ التشريعية التي ينطلق منها. ولعلاج هذا التناقض كان يجب أن يعاد النظر في هذه المبادئ بما يتلاءم مع روح العلاقة المقترحة بين الحاكم والرعية. ومع ذلك، فسوف يتحتم علينا أن نبحث عن بعد آخر لهذا التعميم دون أن نغض النظر عن قصوره من الناحية التشريعية. ففي إحدى الفقرات الأخيرة من العهد نجد الكاتب ينهى عامله عن القتل الاعتباطي (سفك الدماء بغير حلها) ثم يردف نهيه عن القتل بتعداد لمحاذيره على جهة التغليظ فيعتبره مؤذناً بزوال الدولة مستجلباً لغضب الله. وهو يؤكد في أثناء ذلك أن أول قضية جزائية ينظر إليها يوم القيامة هي القتول. ثم يومئ إلى أن الحكام يلجأون إلى هذه الطريقة لترسيخ قواعد حكمهم ليلفت نظر الوالي إلى أن السلطة لاتقوى بالقتل وإنما تضعف وتكون قصيرة العمر.

وعندما نرجع إلى تصرفات السلطة الاسلامية منذ الأوان الأموي فسيمكننا ملاحظة أن هذا النهي يستهدف الوقوف ضد الإرهاب الحكومي الذي كان حينئذ محور التعامل مع المواطن العادي. ومن جهة أخرى يكتسب التأكيد على ترويض السلطة وجعل الحب بدل الإرهاب منطلقاً للسياسة الرسمية في علاقتها بالناس، أهميته في التعبير عن الدور الذي تلعبه الأخلاق في تخفيف وطأة القانون. وقد يبدو لنا عند المقارنة أن أخلاقية كاتب العهد تسمو في بعض الأحيان على روح التشريع، الأمر الذي يتمثل في بعض الوجوه في

إدانته لهمجية السلطة رغم عجزه الملحوظ عن إدانة التشريع.في سياق هذه النظرة إلى سيرة العامل مع الرعية يقول كاتب العهد إن العامة يجب أن تكون قاعدة للحكم. إن هذا ماتنص عليه الفقرات التالية:

«ليكن أحب الأمور إليك أوسطها في الحق وأعمّها في العدل وأجمعها لرضا الرعية. فإن سخط العامة يجحف برضا الخاصة وإن سخط الخاصة يغتفر مع رضا العامة. وليس أحد من الرعية أثقل على الوالي مؤونة في الرخاء وأقل معونة لها في البلاء وأكره للإنصاف وأسأل بالإلحاف وأقل شكراً عند الإعطاء وأبطأ عذراً عند المنع وأضعف صبراً عند ملمات الدهر من أهل الخاصة. وإنما عمود الدين وجماع المسلمين والعدة للأعداء العامة من الأمة، فليكن صَغْوَك لهم وميلك إليهم».

لم يبين الكاتب مايقصده بالخاصة، لكن هذه المفردة أطلقت في النصوص الاسلامية على فئتين من الناس: الأغنياء والمتنفذين أو أصحاب المال والجاه. ثم أهل الفكر. وقد استعملت الأخيرة من قبل الفلاسفة الذين تسموا بالخاصة، تمييزاً لهم عن بقية الناس لأغراض تخصهم من بينها اكتساب حق التفكير بطريقة تخالف ماعليه الجمهور. ولابد أن يكون الصنف الأول هو المقصود هنا، بالنظر إلى الموضوع الذي يتحدث عنه وهو موضوع سياسي لاصلة له بقضايا الفكر. أما العامة، فالكاتب يستعملها مرادف للرعية، استنتاجاً من عبارته « أجمعها لرضا الرعية، فإن سخط العامة.. الخ» والعامة مأخوذة من الفعل عم أي شمل واشتقت منه لتسمية الأكثرية الساحقة من الأمة، وبذلك تكون العامة هي الشعب في الاصطلاح الحديث. وللخاصة صفات سلبية هي تلك الصفات الشائعة في الطبقات المصابة بخواص طفيلية، مثل الجشع، الاتكالية ، الأنانية، وقلة الصبر، مما يجعل الاعتماد عليها في الحكه غير مضمون النتائج. هذا عدا عن أن حجمها، كأقلية، لايوفر القو:

الكافية للسلطة. أما العامة فهي جماع المسلمين، أي أكثريتهم، ولكونها أكثرية فإن إرادتها – رضاها– هي المعول عليها دون الخاصة، وهي بتجردها من سلبيات الخاصة لابد أن تكون عدة مضمونة في مجابهة الأعداء. ولهذه الأسباب يتحتم انحياز الوالي إلى العامة تبعاً لقوله: فليكن صغوك لهم. والصغو في اللغة هو الانحياز.

في هذه الوصية نجد النزعة الديمقراطية لكاتب العهد متمثلة في دعوته إلى اتباع سياسة تحوز موافقة الأكثرية دون النظر إلى الطرف الآخر . ولاشك في أن إهمال رأي الأقلية في تقرير السياسةالعامة هو من المبادئ العامة للديمقراطية التي ينادي بها علم السياسة التقدمي في العصر الحاضر. ولاعبرة بما يثيره بعض الكتاب من اشتراط الإجماع في التطبيق الأمثل للديمقراطية لأن المجتمع يتكشف باستمرار عن مصالح متضاربة يمتنع التوفيق بينها. وفي هذه الحالة تقضي السياسة الديمقراطية بتطمين مصالح وحقوق الأكثرية، وهم عامة الشعب، على حساب الأقلية وهم الخاصة، الذين يعتبر تجريدهم من امتيازاتهم الطبقية أحد المبادئ الجوهرية في التحويل الديمقراطي للمجتمع(*).

على أن الكاتب رغم وضوح انحيازه إلى الأكثرية لم يضع أسساً لكيفية الاعتماد عليها أو تجسيد إرادتها. وإذا كان الأمر بالنسبة إلى الخاصة واضحاً وميسوراً إذ يقتضي عدم الاعتماد عليها إبعادها عن الوالي وحرمانها من النفوذ الذي تتمتع به مثيلاتها في حكومات الأقلية، فإنه بالنسبة إلى العامة غامض وغير محدد. وربما اتصلت هذه المسألة بالمآخذ التي أوردناها في مبدأ الشورى – انظر الفصل الثاني – فإذا

(*) معيار الأكثرية والأقلية في معادلة عامة – خاصة يختلف عنه في النظام البرلماني . فهنا لاتوجد أقلية حقيقية لأنها تتحدد بفارق بضعة أصوات. لكن مفهوم العامة فضفاض لأنه يقوم على افتراض الوحدة المطلقة للشعب وعدم التباين في الآراء والمصالح والأمزجة.

وضعنا هذا النقص في حسابنا فإن التوصية بالاعتماد على العامة لايمكن أن تتعدى التأكيد على مبدأ يتوقف العمل به على شخص الحاكم. والضابط الوحيد في ذلك هو نزعته المبدئية. وقد بينا في مبحث الشورى أن هذه النزعة كانت، مع افتراض وجودها، إحدى الضمانات القليلة لصيرورة الشورى نظاماً رسمياً للدولة في تلك الظروف .

وزراء الحاكم وأعوانه :

بعد تقرير السياسة الواجبة مع الرعية، ينتقل كاتب العهد إلى بيان كيفية اختيار الأعوان والوزراء فيوصي عامله بتجنب الأشخاص الذين عملوا للولاة السابقين من الأشرار لأنهم شركاؤهم في آثامهم. فإذا كان هناك مايدعوه إلى استخدام هؤلاء بسبب كفاءاتهم فإن كاتب العهد يؤكد أن الكفاءة ليست وقفاً على الطغاة فلن يعدم الحاكمون بالعدل أعواناً يشبهونهم، في الصلاح والاستقامة ويملكون من الكفاءة مايغني عن الاستعانة بأعوان الظلمة. إن هذا التعليم المتشدد يصدر عن موقف علي بن أبي طالب نفسه من الأشخاص «غير المستقيمين». فعلى النقيض من أسلافه، لاسيما عمر الذي طبق شعار «نستعين بقوة المنافق وإثمه عليه» كان علي يصر على الجمع بين الكفاءة والنزاهة، وربما اضطره تشدده إلى التضحية بالأولى لحساب الثانية، كما فعل عند تعيينه محمد بن أبي بكر والياً على مصر. وكان المذكور من أتباعه الصالحين لكنه كان شاباً قليل الخبرة وقد اعترف علي فيما بعد أن اختياره هذا لم يكن في محله.

ثم اشترط عليه بعد اختيار الأعوان أن يروضهم على عدم الإطراء له لأن كثرة الاطراء تورط الحاكم في الكبرياء والزهو. أما الباعث على اهتمامه بهذا الشرط، الذي قد لايكون على جانب كبير من الأهمية، فهو الخوف من أن تكون الصلة المباشرة بين الأعوان -

بحكم مراكزهم الرسمية- وبين الوالي سبباً في إفساده. وسيأتي في السطور القادمة أن كاتب العهد لايحبذ التهريج الإعلامي.

طبقات الرعية :

استعمل هذا الاصطلاح في العهد للتمييز بين الفئات الاجتماعية المختلفة ليس على أساس علاقاتها بعملية الإنتاج، وفقاً لمفهوم الطبقة في الفلسفة الماركسية، بل على أساس الاختلاف في المهنة أو الوضع الاجتماعي، وقد سماها الأصناف أيضاً. والطبقات هي:

الجنود.

الموظفون وهم كتاب العامة والخاصة.

القضاة.

عمال الإنصاف والرفق.

أهل الجزية والخراج.

التجار وأهل الصناعات.

الطبقة السفلى وهم المساكين.

وهذه الطبقات لايصلح بعضها إلا ببعض ولايستغني بعضها عن بعض. فالجنود هم حماة الرعية والمدافعون عن الدين وقوامهم بأموال الخراج، وقوام الخراج بالموظفين والقضاة لأنهم أدوات تنظيمه وتحصيله. وهذه الأصناف كلها تبع للتجار وذوي الصناعات لأنهم محور النشاط الاقتصادي في عموم المجتمع.

ثم وصف أسلوب التعامل مع كل طبقة على التفصيل الآتي:

الجنود:

أوصاه بأن يستعمل عليهم رؤساء يتمتعون بهذه الخصال.

١- العفة والنزاهة.

٢- الحلم والأناة.

٣- الرأفة بالضعفاء والقسوة على الأقوياء.
٤- التوسط بين العنف والضعف.

تكرس هذه الخصال مناوأة كاتب العهد للعجرفة العسكرية وهي تتساوى مع النزعة التي سيطرت على وصاياه المتعلقة بسياسة الوالي مع الرعية. ولامفر من الإشاره إلى أنها تحمل أثراً من طوباويات علي بن أبي طالب فمن المعلوم أنها لم تجد طريقها إلى الواقع لافي الماضي ولا في الحاضر وظلت إلى اليوم محصورة في دائرة صغيرة من أهل الفكر والأنبياء غير المسلحين.

وأوجب كاتب العهد لأغراض تنظيم الجيش أن يتفقد الوالي أحوال الجنود وأن يتعامل معهم بروح أبوية مع تخصيص مايكفيهم ويكفي أهاليهم حتى لايشغلهم العوز عن مجاهدة العدو. كما يجب التنويه بالأفعال البطولية وتكريم أصحابها تشجيعاً لهم وتحفيزاً لغيرهم. وقد تضمنت رواية ابن شعبة فقرة يوصي بها بوضع عيون - (مفتشين سريين) من الأمناء ليتابعوا مآثر ذوي البلاء والبطولة من الجنود فيثبتوها ثم يعرضوها على الوالي ليتخذ في ضوئها قراراته التكريمية، ومن حقنا مع ذلك أن نعترض على التعليم الذي يوصي بمعاملة الجنود بروح أبوية - معاملة الآباء للأبناء، فهي من نتائج ذلك التفاوت في الرتبة الذي يمنح الأعلى حق الأبوة على الأدنى. ويبدو لي أن كاتب العهد وهو يحمل كل ذلك الحب لرعاياه وكل ذلك الحرص على حمايتهم من عنجهية الحكام والرؤساء لم يتمتع بالقدرة الكافية على التحرر من آثار الوصاية التي يفرضها المجتمع الأبوي على أفراده.

القضاة :

نصت الفقرة المختصة بالقضاء على صفات من يجب اختياره لهذا المنصب وهي أن يكون القاضي:

١- من أهل العلم والحلِم والورَع[8]
٢- صارماً في الحق
٣- منزهاً عن الطمع.
٤- أن يكون معتداً برأيه حتى يكون لديه الاستعداد لتصحيح أخطائه إذا اتضحت له الحجة فيها.
٥- أن يكون متوقفاً في الشبهات. وهي الأمو ر الملتبسة التي تتطلب الفحص بإمعان وأناة حتى تُردّ إلى وجهها الصحيح. ويقتضي ذلك من القاضي أن يتريث ويلح في الاستقصاء حتى يتهيأ له الانتقال من أدنى الفهم إلى أقصاه.
٦- أن لايكون ملولاً يميل به عدم الصبر إلى اجتزاء الأمور وحرمان الخصوم من الإدلاء برأيهم فيها.

ثم لفت نظر القاضي إلى أمور قضائية صبّها في عبارات مكثفة يقول فيها: «أكثر تعاهد قضائه». والمقصود تتبع الأحكام وفحصها. ويقع ذلك ضمن حق التمييز والتفتيش على القضاة وقد تناولته كتب الفقه فيما بعد بالتفصيل. وفي الثانية يقول: «افسح له في البذل مايزيل علته وتقل معه حاجته إلى الناس» يعني أن يعطيه من المال مايكفيه، فالحاجة من بواعث الخيانة، وإزاحتها إحدى الضمانات الواقية من السقوط في هذا الدرك. وفي رواية ابن شعبة نص على التزام بتنفيذ حكم القاضي وآخر بترتيب أعوان له من الفقهاء وأهل الورع يساعدونه في الحكم. ولعلها أقدم إشارة إلى تعدد الأعضاء في المحكمة الواحدة.

كبار الموظفين :

يشترط العهد أن يكون تعيين كبار الموظفين - المعبر عنهم فيه

(٨) الورع في اللغة، الكف عن الشيء. وفي الاصطلاح يعني الامتناع عن المحرمات كالسرقة والخيانة مع الميل إلي الزهد والتعفف. إن الورع يرد في الفكر السياسي الاسلامي كإحدي الخصال المثالية لرجل الحكم والإدارة.

بالعمال- بناءً على الاختيار دون المحاباة والأثرة. وقد وصمهم بما يوصم به الموظفون حتى الآن: الجور والخيانة. وأمر باختيارهم من ذوي التجربة والحياء ومن لهم عراقة في خدمة الإسلام معتبراً ذلك من وجهة نظره مدعاة للثقة بهم. وأمره أيضاً بالتوسيع لهم في العطاء لئلا تضطرهم الحاجة إلى الاختلاس، كما سبق مع القضاة، وقال إن هذا الإجراء يساعدهم على إصلاح أنفسهم كما يعطيه حجة للإيقاع بهم إذا ثلموا الأمانة. ثم اشترط عليه وضعهم تحت المراقبة السرية من قِبل مفتشين يختارهم من أهل الصدق والوفاء. ولعلنا أن نجد في عدم الثقة بالموظفين مسوغاً لإخضاعهم لهذا الإجراء المخالف للشريعة. وقد ربط مصير الموظف بالمفتشين فإذا اجتمعت تقاريرهم على إدانته بالخيانة كان ذلك موجباً لعزله ومصادرة أمواله مع التشهير به ووسمه بالخيانة.

وحول صغار الموظفين - وهم الكتّاب في لغة العهد - توصية تنهى عن الاعتماد في تعيينهم على الرأي الشخصي للوالي فربما تأثرت فراسته بتصنع المرشحين للعمل وحسن خدمتهم له دون أن يكون لهم وراء ذلك من النصيحة والأمانة شيء. وقد وضع المعيار البديل وهو: سوابق المرشح وفي مقدمتها أن يكون قد عمل للولاة الصالحين قبله مع حسن أثره في العامة واشتهاره بالأمانة. وأمره بعد ذلك بتقسيم الواجبات وتخصيص رئيس لكل قسم. وفي رواية ابن شعبة نص على تفقد حالهم أي التفتيش عليهم. وعيّن الغرض من التفتيش وهو مافيهم من العجرفة في معاملتهم للناس الذين لايجدون بداً من مراجعتهم فيكونوا هدفاً لسوء المعاملة. ثم حمَّله مسؤولية مايرتكبه الموظفون إذا هو تغابى عن عيوبهم.

التجار والصناع :

يقول كاتب العهد إن طبقة التجار تقوم بما يعجز عنه سائر

الناس وهو التوغل في الأبعاد بحراً وبراً وسهلاً وجبلاً لاستجلاب المنافع والمرافق التي يحتاجها الناس ولايجترئون عليها. ويأتي هذا من الطبيعة الخاصة لعمل التجار في ذلك الزمن بما ينطوي عليه من مخاطر تنشأ عن وعورة المواصلات وصعوبة تأمينها مع بدائية وسائط النقل. ومن هنا اعتبرت التجارة عند القدماء من الأعمال الصعبة التي لايتولاها إلا ذوو الهمم العالية. وقد أسقط القدماء من حسابهم إمكان قيام الدولة بالأعمال التجارية بما يغني عن انفراد التجار بهذه الميزة. ثم أضاف إلى عنصر المخاطرة التي يتعرض لها التجار أن هذه الطبقة ومعها طبقة الصناع هم أناس مسالمون وأنهم بحكم المجال الذي يشتغلون فيه يحبون الأمن والاستقرار ولايشكلون مصدر إقلاق للسلطة، مما يوجب العناية بهم وتفقد أمورهم. إلا أنه لم ينس أن ينبه الوالي إلى أن في أكثرية التجار والصناع ضيقاً فاحشاً وشحاً قبيحاً. ولم يوضح مايقصده بالضيق. ولكن محمد عبده فسره بعسر المعاملة أي عدم التسامح في البيع والشراء. وأضاف أن فيهم أيضاً احتكاراً للمنافع وتحكماً في البياعات وهذا من عوامل الإضرار بالعامة كما أنه عيب على الولاة فأوصاه بمنع الاحتكار وأن يجعل البيع بيعاً سمحاً بلا اجحاف وأن تكون الأسعار لاتجحف بالفريقين. وفي هذا نص على تدخل السلطة في الأسعار خلافاً للحديث النبوي الذي ينهى عن التسعير.

الطبقة السفلى :

تضم هذه الطبقة تبعاً لتحديده: المساكين والمحتاجين وذوي العاهات واليتامى والعجزة. وقد أمره أن يخصص لهم نصيباً من بيت المال وغلّات الصوافي - أراضي الدولة - أي دون أن يقتصر على نصيبهم من الزكاة وحذّره من إهمالهم بحجة الانشغال بالأمور

الخطيـرة. ثم نظم له طريقـة الاتصـال بهم فـأوصـاه أن يعين لـهم موظفين يتولون أمورهـم فيستقصونهم ليعرفوهم مؤكداً على ضرورة الذهاب إليـهم في مـواقـعهم لأن فـيـهم من لايسـتطيع الوصـول إلى السلطة أو ممثليها ليعـرض عليها حالته. يعني بالضبط عدم تعليق ذلك على القصص - العرائض، ووضـع مسؤولية المبادرة إلى ضمانهم على السلطة. وقد أوجب أن يكون الموظف من أهل التقوى والتواضع، وهو شرط يفرضه التعامل مع هذه الفئة التي يجعلها وضعها البائس عـرضة للازدراء والإهمال فيستحيل بالتالي أن يتولى أمورهم بكفاءة وعناية من يرى نفسه أرفع رتبة منهم. واعترف كاتب العهد أن شؤون هؤلاء المسحوقين ثقيلة على رجال الحكم والإدارة لكنه استطرد فقال إن الحق هو في العـادة ثقيل إلا على من «طلب العـافيـة ووثق بوعـد الله» ولابد أنه يقصد المؤمنين الصادقي الإيمان.

إن هذه التـوصـيـة تتفق مع الصلة التي جمعت بين علي بن أبي طالب وهذه الفئة وهي من بين المحتويات الأسـاسـيـة في العـهد، التي تحملنا على توثيق نسبته أو بعضه إليه. وقد بدا الرجل حائراً فيما إذا كان بمقدوره تحقيق طموحاته بالنسبة لهؤلاء المسحوقين بالنظر إلى عدم ثقته في الكثير من أعوانه فتشبث بعاطفته الدينية متوقعاً أن تكون هذه المهمة الثقيلة خفيفة على المؤمنين الصادقين.

الخراج :

يقول كاتب العهد إن الزراعة هي مصدر حياة الناس فالناس كلهم عيال على الخراج وأهله والخراج هو المصدر الأكبر لبيت المال. وقد شدد على عامله بالعناية أولاً بعمارة الأرض وأن يقدمها على التفكير في حصيلة الخراج. وتعني العمارة ديمومة وتطور الإنتاج الزراعي مما يستدعي الإشراف المباشر على وضع الإنتاج في

الأرياف. ولهذا الغرض تنص رواية ابن شعبة على الأمر التالي:

أن يتصل الوالي بالمزارعين لمعرفة أوضاعهم وحاجاتهم. وبعد أن ينهي استقصاءاته حول أية قضية يتصل بالخبراء فيتداول معهم بشأنها. ثم يصدر قراره في ضوء ذلك. وعلى سبيل المثال إذا كان المزارعون قد شكوا من فداحة الضريبة عليهم وجب على الوالي تخفيفها عنهم. وإذا كانوا قد طلبوا تعميراً أو إصلاحاً وجب القيام به نيابة عنهم. وقد علل هذه الوصية بالاستناد إلى اعتبارين:

تحقيق العدل.

ديمومة الخراج.

ومناط العدل ضرورته الأخلاقية من جهة، وما ينتج عنه من الحصول على ثقة أهل الأرض بالوالي من الجهة الأخرى. أما الخراج فلا يدوم إلا بالعمارة فإذا خربت الأرض هبطت حصيلته. وندد بمن يجبي الخراج دون النظر في عمارة الأرض لأنه إيذان بخراب البلاد وهلاك الناس. ثم ذكّره بأن نفوس الولاة تميل إلى الجمع، يقصد الجباية، بماينتج عنه إرهاق أهل الأرض وإفقارهم. وربط بين هذه الحالة وخراب الأرض، «وإنما يؤتى خراب الأرض من إعواز أهلها». وعلينا أن نتذكر بهذه المناسبة أن وضع الزراعة والمزارعين كان على الدوام هدفاً للسياسة الاستنزافية التي سار عليها الخلفاء المسلمون والتي اعتمدت أساساً على (الجمع) دون النظر في متعلقاته. وقد سبب ذلك إفقاراً مستمراً للفلاحين وجعل الريف الاسلامي نموذجاً بائساً للظلم والخراب لايختلف عن مثيله في أي عالم آخر يخضع لظروف استغلالية مماثلة. وهو ما يفسر لنا عناية بعض المفكرين والفقهاء بالتأكيد على العدل والإنصاف - في حدود الشريعة على الأقل - وعلى الاهتمام بعمارة القيعان ومراعاة ظروف المزارعين عند الجباية.

أمور يباشرها الوالي :

أوصى كاتب العهد عامله أن يتصدى بنفسه للنظر في قضايا المتظلمين وذوي الحاجات، على أن يعقد لهذا الغرض مجلساً عاماً اشترط أن يكون خالياً من الحرس حتى يكون بإمكان المتظلم عرض قضيته من غير تردد أو رهبة. كما أمره أن ينظر في حاجات المتظلمين بلطف وأناة وأن يستجمل هفواتهم ولايعاملهم باستعلاء.

ومهام أخرى يتعين على الوالي مباشرتها منها الإجابة على رسائل الولاة المرتبطين به إدارياً إذا عجز الكتاب. ومنها تلبية حاجات الناس في يوم ورودها وبيَّن له أن ذلك سيحرج، أعوانه، أي موظفيه وعماله، فيمنعهم من تأخير معاملات الناس. ويدخل في عداد الأمور المباشرة إقامة الفرائض الد ينية وقد أكد كاتب العهد على أدائها وأوصاه بتفريغ أوقات لطقوس العبادة. وفي الحالات التي يؤم فيها الناس للصلاة أمره بعدم الإطالة لئلا يؤ ذي صاحب العلة والحاجة. وحدد الوقت المناسب لذلك بحديث رفعه إلى محمد يأمره فيه أن يصلي في الناس صلاة أضعفهم، أي أعجزهم عن القيام بالصلاة وماتتطلبه من جهد بدني.

ثم أوصاه بعدم الاحتجاب لأنه يجعل الناس يجهلون اتجاهات السياسة القائمة فيسيئون فهمها كما يحرم الوالي من معرفة الاحتياجات العامة. ولابد لتحصيل الفهم المتبادل بين الحاكم والرعية من المخالطة لأن الحقائق، كما يقول، لاتعرف بالظن وإنما بالاختبار. وقد نص كاتب العهد على أن هذه السياسة تقود إلى البلبلة حين وصف الاحتجاب بأنه يقطع عن الرعية علم مااحتجبوا دونه فيصغر عندهم الكبير ويعظم الصغير ويقبح الحسن ويحسن القبيح ويشاب الحق بالباطل. ودفعاً لهذه الملابسات يجب على الوالي أن يكون على صلة مباشرة بالناس.

وفي فقرة تالية أكد على الوالي بأن يدافع عن سياسته أمام الرعية فإذا اتهموه بالحيف في إجراء ماوجب عليه أن يصحر لهم

بالعذر فيكشف لهم مبرر الإجراء المنتقد. وجعل الإصحار بالعذر سبباً لجملة أشياء، منها ترويض نفسه على ممارسة الاتصال والتفاهم مع الرعية وتقتضي هذه الرياضة مجابهة عقدة التعالي التي تميز علاقة الحاكم بالشعب. ثم إن الانفتاح على الرعية بهذا الشكل يعطيه العذر الكافي لمطالبتهم بالسير في خط السلطة.

إن هذا التعليم يصدر عن الميول الشعبية لكاتب العهد. ومن المعتاد أن تعمد السلطة وهي تتمثل مثل هذه الميول إلى مكاشفة الناس بالحقائق وعدم تضليلهم إعلامياً. وفي الغالب، فإن هذا يحدث حين يكون رجل الحكم مالكاً لقضية تتعدى مصالحه الخاصة كحاكم. ويعني ذلك:

١- عدم جعل السلطة ، كما فهمها الحكام المسلمون، مثلاً، وسيلة للتلذذ.

٢- أن لايكون الحاكم معبراً عن مصالح طبقة فاسدة.. والحالتان لاتنفصلان عن بعضهما. فالحكام الذين أرادوا السلطة لأغراضهم الشخصية هم أنفسهم الذين يحكمون في العادة نيابة عن طبقة من هذا النوع. إن السلطة التي تتلبس هاتين الحالتين تتجه تلقائياً نحو الاستبداد والبيروقراطية، أي نحو الانعزال عن الشعب واتباع سياسة ماوراء الكواليس. وقد اتجه العهد حتى الآن إلى رسم الصورة التقريبية للسلطة البديلة عن هذه في حدود المستوى المتواضع للفكر السياسي في المرحلة التي كتب بها. ويتطابق هذا المبدأ مع سلوك علي بن أبي طالب في خلافته. وقد دافع عن نفسه أمام الخوارج بأنه لم يكتم عنهم شيئاً.

الحاشية والبطانة :

أطلق هذان الاصطلاحان في الأدب السياسي العربي على الفئة القريبة من الحاكم كالوزراء وقادة الجيش والموظفين الكبار، إلى جانب أقرباء الحاكم وأصدقائه. وقد نسب كاتب العهد إليهم الاستئثار(٩)

---

(٩) الاستئثار: من الاثرة وهي الأنانية. واستأثر بالشيء انفرد به. والاستئثار في لغة العهد يعني انفراد الحاشية بالمصالح والامتيازات مستفيدة من علاقاتها بالحاكم.

والتطاول وقلة الإنصاف في المعاملة. وهي صفات مألوفة عرفتها أنماط الحكم المختلفة قديماً وحديثاً.

لكي يضع حداً يمنع البطانة من سوء التصرف أوصى كاتب العهد بما يلي:

١- عدم منحهم إقطاعات. لأنهم إذا امتلكوا أرضاً أضروا بجيرانهم لاعتمادهم في استثمارها على نفوذهم مما يوفر لهم ميزات لايتمتع بها غيرهم كما يمكّنهم من التصرف بقوة السلطة تبعاً لمصالحهم.

٢- أن لايسمح لهم بأية صفقة عمل يحملون مؤونتها على غيرهم ويستقلون هم بثمراتها.

٣- تقديم مايراه الوالي حقاً على مصالح الحاشية والبطانة وإلزامهم به رضوا أم كرهوا.

٤- أن لايترك لعاطفته أثراً على سلوكه معهم.

وتعطي التوصية انطباعاً بأن خاصة الوالي لن تحصل على شيء. فمن حقنا لذلك أن نسأل: ماالذي يشد هؤلاء إلى السلطة إذا فقدوا الأمل في استغلالها؟ الجواب هو أن تكون هناك قضية مشتركة بين القائد وأتباعه تحقق درجة معقولة من التجانس ويكون فيها القائد أسوة للأتباع في عدم استغلاله لسلطته وفي سيرته الشخصية القائمة على الورع. وعندئذ لايعود هم الحاشية محصوراً في الاستيلاء على الامتيازات

بقدر مايكون خدمة القضية المشتركة. على أن تصور مثل هذا الوضع المثالي مستحيل إلا في سلطة ثورية وفق المفهوم العصري. أعني سلطة يتولاها ممثلو الطبقات المسحوقة وتوجهها إيديولوجية علمية وأهداف محددة. ولابد أن يقودنا ذلك إلى القول بأن عهد الأشتر قد تجاوز الحدود الممكنة لمرحلته وهو يتصور بطانة للسلطة

لاتملك شيئاً وحاكماً لايمنح خاصته امتيازاً على سائر الناس. وحينما نعود إلى افتراض أن كاتب العهد هو علي بن أبي طالب فإننا نعلم أن بطانة هذا القائد لم تحصل بالفعل على شيء، وكان هو نفسه قدوة لهم في عدم استغلال السلطة والاستئثار بامتيازات خاصة. على أننا نعلم أيضاً أن علي بن أبي طالب فشل في كبح جماح بطانته عن الاستغلال والخيانة. وبعد أن أكلت الحرب في الجمل وصفّين وماتخللها وتلاها من أحداث خيرة أتباعه من أمثال عمار بن ياسر ومالك الأشتر وأدركت البطانة ضعف مركزه عاد أفرادها يتصرفون بروح الباحث عن الغنائم. وقد امتدت هذه الروح إلى أقرب أتباعه كابن عمه عبد الله بن عباس الذي عينه والياً على البصرة فنهب بيت مالها وهرب، وشقيقه عقيل الذي دفعه الحرمان إلى الالتحاق بمعاوية. وانتهى الأمر بعيد مقتله إلى عقد الصفقات السرية مع خصومه، فالتحق ابن عمه الآخر عُبيد الله بن العباس بمعاوية بعد تقديم رشوة اتفقا عليها. وكان عبيد الله قائداً لجيش الحسن الذي بويع بالخلافة بعد والده. ثم جاء دور الحسن ليتنازل عن الخلافة لحساب معاوية لقاء خراج دَرا بجُرد إحدى المقاطعات الكبيرة في إيران.

لدى البحث عن تفسير لهذا الوضع فإننا نراه في عدم تكامل المنهج الاجتماعي للحركة التي قادها علي بن أبي طالب، وفي انعدام ايديولوجية اجتماعية تقف وراءالانحياز الذي أظهره للعامة. وكان من شأن ذلك أن يحرم الحركة من شروط الحركة الثورية بمفهومها المعاصر، وأن يبعدها، بالتالي، عن ذلك الجو الأخلاقي الصارم الذي يفترضه الموقف الثوري[١٠]. ولم يكن أمام الحركة للتعويض عن هذا النقص غير الدور الذي تلعبه الأصالة الشخصية كما بينت سابقاً. ولعل هذا هو السبب في أن النماذج النزيهة لم تتجاوز عدداً محدوداً من الأتباع..

---

(١٠) قلت «يفترضه»، لأن التجارب القريبة لاتشجع على إطلاق الحكم.

وصايا ختامية :

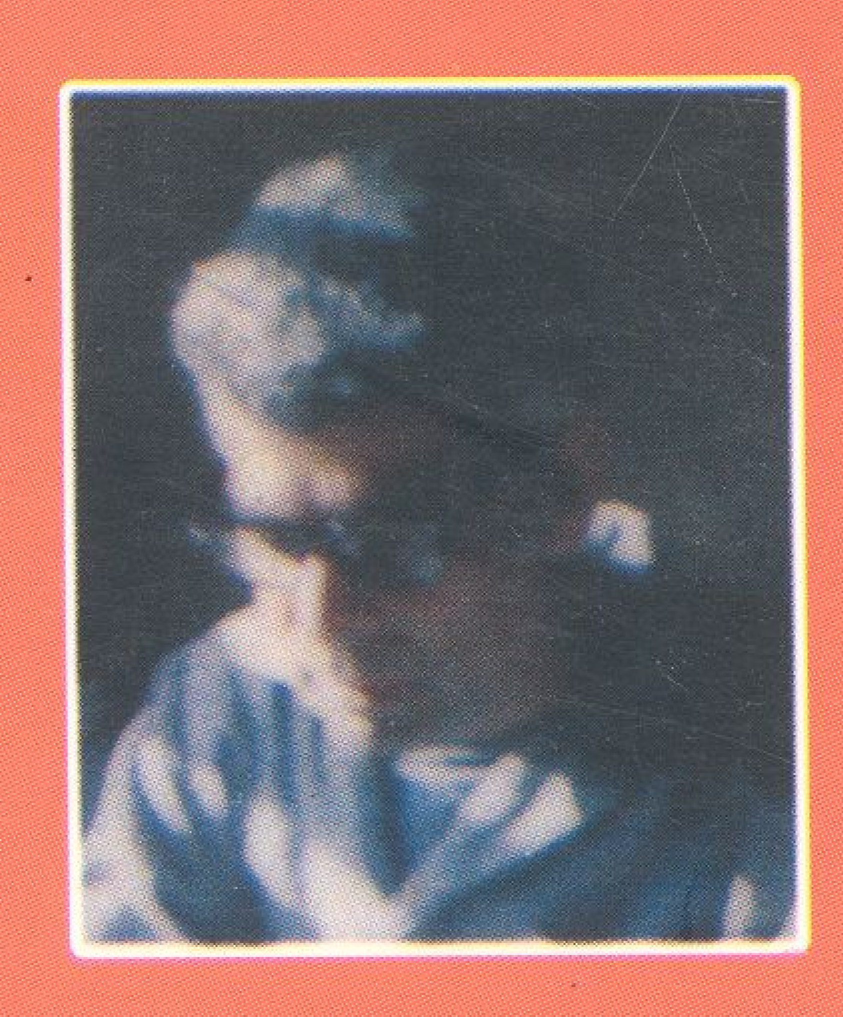
بعد أن فرغ الكاتب من تفصيل المبادئ المطلوب من العامل أن يصرف شؤون ولايته وفقاً لها، سجل الوصايا التالية وجعلها ختاماً للعهد :

- وجوب البحث عن سُنَن الماضين للاقتداء بها. وفيها دعوة للاستفادة من تجارب الغير توجب على القائد أن يدرس التاريخ.
- مجانبة الإعجاب بالنفس وحب الإطراء. ومن هذا القبيل عدم المنّ على الرعية بالإحسان أو التزيد في أفعاله عما هو حاصل منها. بعبارة أخرى: أن يقدم الإنجاز البسيط فيثير حوله ضجيجاً لايتناسب مع حجمه الفعلي. ولفهم اتجاه هذه التوصية يحسن أن نتذكر مايفعله الإعلام الرسمي في البلدان العربية وغيرها من بلدان العالم المتخلف. إن أجهزة الإعلام في هذه البلدان تثير الضجيج حول أصغر الإجراءات كتبليط شارع أو إنشاء حديقة عامة، أما الإجراءات من الحجم الأكبر فإنها تضع المواطن العادي تحت طائلة تذكير يومي على مدى سنوات طويلة. ويعتبر ذلك في باب المنّ على الشعب بمنجزات السلطة التي تعرضها أجهزة الإعلام بالطريقة التي يتحدث بها المحسنون عن أنفسهم.
- الحذر من العجلة بالأمور قبل أن تتضح أسبابها ومن التهاون عند إمكانها، ومن اللجاجة فيها إذا تعذرت، وبذلك يزن سياسته بميزان دقيق يميز بين الممكن والمستحيل، وبين ماتهيأت ونضجت أسباب المبادرة إليه ومالم تتهيأ بعد.

هذ التوصية تدعو إلى التصرف وفقاً للظروف، وهي ضد اتجاهين في السياسة: اتجاه مغامر يعمل قبل أن تتضح الأسباب متجاهلاً أحكام الظرف القائم وآخر متخاذل يعجز عن المبادرة إذا حان الوقت.

- ثم يكرر وصايا سبقت فينهاه عن الاستئثار والعجرفة والسطوة ويختتم بدعاء يسأل فيه التوفيق إلى العدل والحصول على ثناء العباد مع الآثار الجميلة في البلاد...

الفهرس





ISBN:2-84305-524-X
9 782843 055249